

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Apollinaire CIBAKA CIKONGO

LA GRÂCE ET LA GLOIRE.
La doctrine de la justification selon *l'Ad Romanos*
de saint Thomas d'Aquin

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis iulii anni 2002

Dr. Elisabeth REINHARDT

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Coram tribunali, die 8 mensis martii anni 2002, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLIII, n. 4

PRESENTATION

Il est presque superflu de rappeler combien, depuis les premiers siècles de l'Eglise, les épîtres de saint Paul de Tarse ont toujours joué un rôle important dans la vie spirituelle, l'étude exégétique et la réflexion théologique. On connaît notamment l'influence particulière que les interprétations de son Epître aux Romains ont exercée sur l'histoire de la chrétienté, déjà au V^e siècle, lors de la crise pélagienne et des controverses sur la gratuité du salut, et surtout depuis le XVI^e siècle, avec l'avènement de la Réforme. On connaît aussi la prédilection que saint Thomas d'Aquin a eue pour saint Paul. D'une part, il voit en lui un grand apôtre de l'Evangile, qui a porté avec fruits le nom du Christ dans sa propre vie, dans la vie de ses contemporains juifs et païens, et dans la vie de toutes les générations postérieures des croyants, en leur exposant, de manière réussie, le sens des Ecritures. D'autre part, il le considère comme le plus grand théologien et systématicien de tout le Nouveau Testament, qui a enseigné, avec excellence, les mystères de la Divinité, d'autant plus que, comme le Psautier du roi David, ses épîtres contiennent la quasitotalité de la doctrine théologique¹.

En tenant compte de l'importance théologique et historique de l'Epître aux Romains et de la prédilection de Thomas d'Aquin pour l'oeuvre de saint Paul, nous avons cherché, dans cette dissertation doctorale, à comprendre la théologie que le Docteur Angélique développe dans sa *Super Epistolam ad Romanos Lectura*. Nous avons entrepris cette investigation en ayant en vue quelques questions centrales: Quel est, aux yeux de Thomas d'Aquin, le thème central de l'Epître aux Romains et quelle l'importance doctrinale revêt-il au sein du corpus paulinien? Quelle est sa perception de la *Justitia Dei* dont parle

1. Cfr *Ad Romanos* 1-23.

l'Épître aux Romains? Comment comprend-il la justification de l'homme? Quel rapport établit-il entre la justification et la prédestination? Quelle place occupe l'Eglise dans le plan divin de la justification et quelle est l'utilité des sacrements, en l'occurrence ceux du baptême et de la pénitence? Quelle est la vision thomasienne de l'homme qui se dégage de ce commentaire de l'Épître aux Romains? Quelle valeur accordet-il aux oeuvres humaines dans le processus de la justification et quel rapport établit-il entre celles-ci et la foi? Quelle actualité peut avoir aujourd'hui l'intelligence thomasienne du message paulinien de l'Épître aux Romains? En somme, ainsi que cela ressort du titre principal de cette dissertation, il a été question pour nous de saisir la nature du rapport que Thomas d'Aquin établit entre la grâce divine par la médiation du Christ et la vocation universelle à la gloire de la vision béatifique: S'agit-il d'un rapport de nécessité, de telle sorte que l'homme ne peut se sauver sans la foi du Christ? S'il en est ainsi, comment s'exerce cette médiation christique, surtout par rapport aux peuples et aux hommes de tous les temps qui ne connaissent pas le Christ ou, même, qui ne l'accueillent pas?

Notre objectif ayant été de serrer au plus près l'enseignement de Thomas, notre méthode de travail n'a pas consisté dans une approche sélective des «lieux classiques» de la doctrine de l'Épître aux Romains tels que compris par notre auteur, ainsi l'ont fait les rares études consacrées à ce thème; notre méthode a consisté plutôt dans une approche globale du commentaire de l'Aquinate, du fait des implications de la technique de la *divisio textus* qu'il y met en oeuvre. Pour ce faire, nous avons consacré le premier chapitre de cette thèse à l'étude de l'*Ad Romanos* de saint Thomas en tant que fait littéraire, tandis que, dans les trois autres chapitres, nous avons reconstruit la théologie thomasienne de l'*Ad Romanos* en rapport avec la dogmatique, l'éthique et l'histoire.

Nous publions ici le quatrième chapitre et la conclusion générale de cette thèse. Si le quatrième chapitre reprend et approfondit les idées centrales développées par notre auteur dans son *Ad Romanos*, on trouvera dans la conclusion générale notre évaluation personnelle de cette théologie.

Nous remercions les professeurs du Département d'Histoire de l'Eglise de la Faculté de théologie de l'Université de Navarre et, en particulier, Madame la Professeur Dr Elisabeth Reinhardt, qui a dirigé cette investigation.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	7
SIGLES ET ABBRÉVIATIONS	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	11

CHAPITRE 1 UNE ÉPÎTRE DE LA GRÂCE

1. L'UNITÉ THÉMATIQUE DU CORPUS PAULINIEN	32
1.1. L'Épître aux Hébreux et la grâce naturelle du Christ	33
1.2. Les Épîtres pastorales et la grâce charismatique	36
1.3. Les Épîtres aux gentils et la grâce sanctifiante	38
2. QUELQUES PROBLÈMES DE CRITIQUE TEXTUELLE	46
3. PRINCIPES ET TECHNIQUES D'UNE EXÉGÈSE	59
3.1. Interpréter la Bible par la Bible	61
3.2. Interpréter la Bible par l'Église	66
3.3. Interpréter la Bible par la science	69
4. LA STRUCTURE DE L' <i>AD ROMANOS</i>	75
Conclusion	77

CHAPITRE 2 UNE DOGMATIQUE DE LA GRÂCE

1. LA SAGESSE DU PAÏEN ET LA JUSTIFICATION	82
1.1. La sagesse du païen	84
1.2. Les péchés du païen	89
1.2.1. Les péchés contre Dieu	90
1.2.2. Les péchés contre l'homme	92
1.3. Le destin du païen	96

2. LES PRÉROGATIVES DU JUIF ET LA JUSTIFICATION	99
2.1. Les prérogatives du juif	99
2.2. Les péchés du juif	104
2.2.1. La prévarication de la Loi	105
2.2.2. L'inutilité de la circoncision	106
2.3. Le destin du juif	108
3. LA FOI DU CHRÉTIEN ET LA JUSTIFICATION	109
3.1. La rédemption du Christ	111
3.2. Les bienfaits de la rédemption	114
3.2.1. L'union à Dieu par les vertus théologiques	115
3.2.1.1. La foi	115
3.2.1.2. L'espérance	126
3.2.1.3. La charité	128
3.2.2. La libération du péché	129
3.2.3. La vie dans l'Esprit	139
Conclusion	144

CHAPITRE 3 UNE ÉTHIQUE DE LA GRÂCE

1. LA GRÂCE ET LA LIBERTÉ	148
2. UNE ÉTHIQUE THÉOLOGALE	153
2.1. L'offrande du corps	154
2.2. L'offrande de l'âme	157
3. UNE ÉTHIQUE ECCLÉSIALE	160
3.1. Le Corps mystique du Christ	161
3.2. Les charismes dans l'Église	167
3.2.1. Les charismes particuliers	169
3.2.2. Le ministère de la charité	172
3.3. Les parfaits et les imparfaits	182
4. UNE ÉTHIQUE POLITIQUE	191
4.1. La <i>Civitas</i> et l'ordre politique	193
4.2. Les devoirs du citoyen chrétien	196
Conclusion	202

CHAPITRE 4 UNE HISTOIRE DE LA GRÂCE

1. LE TEMPS DE LA GRÂCE ORIGINELLE	207
2. LE TEMPS DE LA GRÂCE CHRISTIQUE	210
2.1. Le temps de la grâce annoncée	211
2.1.1. Les païens et le Christ	213
2.1.2. Abraham, les juifs et le Christ	216
2.1.3. La loi et le Christ	223

2.2. Le temps de la grâce donnée	229
2.2.1. Adam et le Christ	230
2.2.2. La crédibilité de l'Evangile	233
2.2.3. L'incrédulité et la conversion des juifs	235
3. Le temps de la grâce glorieuse	242
3.1. Le jugement dernier et la plénitude des temps	243
3.2. Les prédestinés et les réprouvés	249
Conclusion	260
CONCLUSION GÉNÉRALE	263
BIBLIOGRAPHIE	281

BIBLIOGRAPHIE DE LA THESIS

1. SOURCES THOMASIENNES

Sources principales

- *Commentaires de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul*, t. 1, Texte latin, traduction, sommaires et notes de Monsieur l'abbé Bralé, Louis Vivès, Paris 1869.
- *Super Epistolas Sancti Pauli lectura*, vol. I-II, Taurini, Marietti, ⁸1953.
- *Commento alla lettera ai Romani*, vol. I-II, Introduction et traduction de L. de Santis et M.M. Rossi et revision de P. Siniscalco, Rome, Città Nuova Editrice, 1994.
- *Commentaire de l'Épître aux Romains* suivi de la *Lettre à Bernard Aygliez, abbé du Mont-Cassin*, Traduction, notes et tables de J.-E. Stroobant de Saint-Eloy, Cerf, Paris 1999.

Sources secondaires

- *Opera Omnia*, vol. 1-3 et 5, Friedrich Fromman, Stuttgart 1980.
- *Bref résumé de la foi chrétienne. Compendium theologiae*, Texte léonin, introduction et traduction française de J. Kreit, Nouvelles Editions Latines, Paris 1985.
- *Summa contra Gentiles*, vol. I-IV, Texte léonin et traduction française, Lethielleux, Paris 1950-1960.
- *Somme Théologique*, t. I-IV, Traduction de A.-M. Roguet *et alii*, Cerf, Paris 1997-2000.
- *Commentaire sur les Psaumes*, Introduction, traduction, notes et tables de J.-E. Stroobant de Saint-Eloy, Cerf, Paris 1996.
- *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti. In appendice L'Ufficio et la Messe del «Corpus Domini» e le preghiere di San Tommaso*, Traduction et notes de P. Lippini, Edizioni Studio Domenicano, Bologne 1999.

- *Opuscoli politici. De regno ad Regem Cypri, Epistolam ad Ducissam Brabantiae, De emptione et venditione ad tempus*, Introduction et traduction de L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologne 1997.
- *Aquinas Selected Political Writings*, Edité par J.-G. Dawson, Basil Blackwell, Oxford 1965.
- *Petite Somme Politique*, Anthologie de textes politiques traduits et présentés par D. Sureau, Pierre Téqui, Paris 1997.

2. SOURCES BIBLIQUES

- *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
- *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
- *Nouveau Testament*, Traduction Oecuménique de la Bible, Cerf, Paris 1973.

3. SOURCES CONCILIAIRES, MAGISTÉRIELLES ET PATRISTIQUES

- ALBERIGO, G. (dir.), *Les conciles oecuméniques*, tome II-2, *Les décrets. De trente à Vatican II*, Texte original et traduction française, Cerf, Paris 1994, pp. 1366-1387.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Retrouvés à mayence, édités et commentés par F. Dolbeau, Editions Brepols, Paris 1996.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, dans J.P. Migne, *Patrologia cursus completus. Series graeca et orientalis* 3, col. 607-996, Paris 1857-1886.
- *De coelesti hierarchia*, dans J.P. Migne, *Patrologia cursus completus. Series graeca et orientalis* 3, col. 119-370, Paris 1857-1886.
- La doctrine de la justification. Déclaration commune de la fédération luthérienne mondiale et de l'Eglise catholique romaine*, Cerf, Paris 1999.

4. ETUDES SUR L'AD ROMANOS

- BASEVI, C., *La justificación el los comentarios de Pelagio, Lutero y Santo Tomás a la Epístola a los Romanos*, dans *Sc.Th.* 19 (1987) 113-176.
- CANALS VIDAL, F., *La justificación por la fe sin las obras de la ley. El evangelio de San Pablo en la exégesis de santo Tomás de Aquino*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni Dominicane Italiane, Naples 1976, pp. 113-121.
- *Fe y justificación en Santo Tomás de Aquino*, dans A. PIOLANTI (éd.), *Santo Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1995, pp. 278-284.

- DELHAYE, Ph., *Morale révélée et morale naturelle dans l'Épître aux Romains*, dans L. ELDERS (éd.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticane, Rome 1990, pp. 69-103.
- DOMANYI, Th., *Der Römerbriefkommentar der Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Untersuchung Seiner Auslegungsmethoden*, P. Long, Bern 1989.
- FERRARO, G., *Aspetti di pneumatologia nell'esegesi di san Tommaso d'Aquino dell'epistola ai Romani*, dans *ED* 36 (1983) 51-78.
- O'CONNOR, D., *St Thomas's Commentary on Romans*, dans *ITQ* 34 (1967) 329-343.
- ZEDDA, S., *Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di san Tommaso alla lettera ai Romani*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizione Domenicane Italiane, Naples 1976, pp. 105-112.

5. AUTRES ÉTUDES

- AILLET, M., *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Editions Universitaires, Fribourg 1993.
- ARIAS, M., *Historia y teología. La interpretación de la Escritura en santo Tomás*, dans «Salmanticensis» 22 (1975) 499-526.
- BAGET BOZZO, G., *San Tommaso e la teologia della storia*, dans «Renovatio» 1 (1967) 95-119.
- BATAILLON, L.J., *Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la Tertia pars*, dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*, Fribourg, Editions universitaires, 1998, pp. 15-36.
- *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di san Tommaso d'Aquino*, dans «Angelicum» 71 (1994) 579-590.
- BAVAUD, G., *Luther commentateur de l'Épître aux Romains (1515-1516)*, dans *RTP* 20 (1970) 240-261.
- BELMANS, T.G., *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner*, dans *RT* 90 (1990) 570-586.
- BERMÚDEZ, C., *Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de santo Tomás a las epistolas paulinas. Vida de gracia e identificación con Cristo* (Thesis ad doctorandum in sacra theologia), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Rome 1990.
- *Hijos de Dios por la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las cartas paulinas*, dans *ST*, 45 (1992) 78-89.
- BIFFI, I., *I misteri della vita di Cristo nei commentari biblici di san Tommaso d'Aquino*, dans *DT* 79 (1976) 217-254.
- BLANCHE, F.A., *Le sens littéral des Écritures d'après saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire de l'exégèse au Moyen Âge*, dans *RT* 14 (1906) 192-212.

- BLÁZQUEZ, P., *Bases tomistas para la teología del cristianismo anónimo*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni Domenicane Italiane, Naples 1976, pp. 289-306.
- BOGAERT, P.-M., *La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu histoire, état des questions*, dans *RTL* 19 (1988) 137-159; 276-314.
- BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944.
- BOUTIER, J., *La typologie du baptême d'après saint Thomas*, dans *NRT* 9 (1954) 903-916.
- BOUYER, L., *Dictionnaire théologique*, Nouvelle édition revue et mise à jour, Paris 1990.
- BRASA DÍEZ, M., *La historicidad del hombre según santo Tomás*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7, Edizioni Domenicane Italiane, Naples, pp. 219-227.
- BUZZI, F., *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milan 1995.
- *La teologia di Lutero nelle «Lezioni sulla Lettera ai Romani»*, dans Martin Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, Edizione italiana a cura di Franco Buzzi, Edizioni San Paolo, Milan ²1996, pp. 5-128.
- *Martin Lutero (1483-1546). Motivi d'interesse e di perplessità*, dans *SC* 122 (1994) 263-288.
- CAMELOT, Th., *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle*, dans *RSPT* 1 (1941-1942) 149-155.
- CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris ⁵1993.
- *La théologie comme science au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris ³1969.
- *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Seuil, Paris 1959.
- CLIFTON BLACK II, C., *St Thomas's Commentary on The Johannine Prologue: Some Reflections on Its Character and Implications*, dans *CBQ* 48 (1986) 681-698.
- CLOËS, H., *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, dans *ETL* 34 (1958) 277-328.
- COMBES, A., *Le problème de la liberté d'après St. Thomas*, dans «Divinitas» 18 (1974) 106-114.
- CONGAR, M.-J., *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* 29 (1940) 31-58.
- CONGAR, Y., *Valeur et portée œcuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* 57 (1973) 611-626.
- CORBIN, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974.
- COTTIER, G., *Désir naturel de voir Dieu*, dans «Gregorianum» 78 (1997) 679-698.
- DA GUERRA PRATAS, Th.M.H., *Cristo, centro del cosmo y de la historia según santo Tomás de Aquino*, dans A. PIOLANTI (éd.), *Santo Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, Rome pp. 251-260.

- DAHAN, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval. XII^e-XIV^e siècle*, Cerf, Paris 1999.
- DANIÉLOU, J., *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament. «Sacramentum futuri». Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne et ses fils, Paris 1950.
- DE GUIBERT, J., *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1926.
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. II, 1-2, Aubier-Montaigne, Paris 1961-1964.
- DE MARGERIE, B., *L'homme, être de relations chez saint Thomas*, Pierre Téqui, Paris 1999.
- DE MIGUEL, J.J., *Los padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino*, dans *Sc.Th.* 7 (1975) 125-161.
- DE SAINTE-MARIE, J., *L'enseignement de Saint Thomas sur la foi dans ses commentaires sur le Nouveau Testament*, dans *DC* 23 (1970) 6-39.
- DE VOOCHT, P., *Le rapport écriture-tradition d'après saint Thomas d'Aquin et les théologiens du XIII^e siècle*, dans «*Istina*» 8 (1961-1962) 499-510.
- DENIFLE, H., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio*, Franz Kirchheim, Mainz 1905.
- *Que livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris?*, dans *RT* 2 (1884) 149-161.
- DI MARCO, A., *S. Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni Domenicane Italiane, Naples 1976, pp. 60-69.
- DONDAINE, H.F., *Les secrétaires de Thomas*, 2 vol., Rome 1959.
- DONNEAUD, H., *Objet formel et objet matériel de la foi. Genèse d'un instrument philosophique et quelques autres*, dans *RT* 100 (2000) 5-44.
- DOZOIS, C., *Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin*, dans *RUO* 33 (1963) 28-48, 144-167; 34 (1966) 231-241; 35 (1965) 73-90.
- DUBOIS, J.-M., *Transmission et rémission du péché originel*, dans *REA* 29 (1983) 283-311.
- ELDERS, L., *La doctrine de la conscience de saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 83 (1983) 533-557.
- *La relation entre l'ancienne et la nouvelle alliance selon saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 100 (2000) 580-602.
- *Aquinas on Holy Scripture as The Medium of Divine Revelation*, dans L.J. ELDERS (éd.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticane, Rome 1990, pp. 132-152.
- GARCÍA ROJO, J., *¿Cristianismo sin pecado original? A propósito de un libro reciente*, dans «*Salmanticensis*» 48 (2001) 149-162.
- GARDEIL, A., *Les procédés exégétiques de saint Thomas*, dans *RT* 11 (1903) 428-457.
- GARRIGUES, J.-M., *La «grâce naturelle» du Christ chez saint Thomas*, dans *RT* 101 (2001) 117-130.

- GAUTHIER, A.-R., *Introduction à la Somme contre les Gentils*, Presses Universitaires, Paris 1993.
- GILSON, E., *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*, J. Vrin, Paris ⁴1942.
- *Note pour l'explication des quelques raisonnements scripturaires usités au Moyen-Age*, dans *RHF* 2 (1925) 350-360.
- GLORIEUX, P., *Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, dans *RTAM* 17 (1950) 237-238.
- *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris au XIII^e siècle*, dans *AHDLMA* 43 (1968) 65-180.
- GRABMANN, M., *Storia del metodo scolastico*, 2 vol., La Nuova Italia, Florence 1980.
- GRANT, R.M., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Seuil, Paris 1967.
- GREENEN, G., art. *Saint Thomas et les Pères*, dans *DTC*, t. XV-1, col. 738-761.
- GRYSON, R., *L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale*, dans *RTL* 13 (1982) 63-73.
- GUINDON, R., *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines et interprétation*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1956.
- GY, P.-M., *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, dans P. RICHÉ-G. LOBRICHON (dir.), *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 541-550.
- HAURET, C., art. *Sacrifice*, dans *VTB*, Cerf, Paris ⁵1981, col. 1163-1167.
- HIBBS, Th.S., *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa contra Gentiles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.
- HOLTZ, F., *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ*, dans *ETL* 29 (1953) 609-645.
- HUERGA, A., *Hipótesis sobre la génesis de la «Summa contra Gentiles» y del «Pugio fidei»*, dans «*Angelicum*» 5 (1974) 548-553.
- JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, t. II: *El primer periodo (1545-1547)*, Eunsa, Pamplona 1972.
- JUGNET, L., *La pensée de saint Thomas d'Aquin*, Nouvelles Editions Latines, Paris ¹1999.
- KACZYNSKI, E., «*Lex Spiritus*» in *S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso*, dans «*Angelicum*» 59 (1982) 455-474.
- KORS, J.-B., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Le Saulchoir, Kain 1922.
- LABOURDETTE, M.M., *Aux origines du péché de l'homme d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 85 (1985) 357-398.
- *Le péché originel dans la tradition vivante de l'Église*, dans *RT* 84 (1984) 357-398.
- LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires Françaises, Paris 1998.
- LAGRANGE, M.-J., *Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains d'après des publications récentes*, dans *RB* 12 (1915) 456-484; 13 (1916) 90-120.

- *Saint Paul. Épître aux Romains*, J. Gabalda et fils, Paris 1931.
- LEBLANC, M., *Aspects du péché originel dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 93 (1993) 567-600.
- LEMONNYER, A., *Les apôtres comme docteurs de la foi d'après saint Thomas*, dans *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, 1923, pp. 153-173.
- LOTTIN, O., *La date de la Question disputée «De Malo» de saint Thomas d'Aquin*, dans *RHE* 24 (1928) 376-380.
- *Liberté humaine et motion divine. De saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, dans *RTAM* 7 (1935) 52-69, 156-173.
- LUNA, I.R., *Abraham en el pensamiento de Santo Tomás*, dans «Mikael» 21 (1979) 109-126.
- LUQUE, A., *La relación Promesa-Ley en las epistolas de san Pablo según santo Tomás* (Thesis ad doctorandum in sacra theologia), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Rome 1991.
- LYONNET, S., *L'actualité de saint Thomas exégète. L'opposition paulinienne entre «la lettre et l'Esprit» à la lumière de l'interprétation de saint Thomas*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni domenicane, Naples 1976, pp. 9-28.
- *Le sens de eph'hô en Rm 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, dans *AB* 120 (1990) 185-202.
- MAILHIOT, D.-D., *La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel*, dans *RT* 59 (1959) 613-663.
- MALMEZAT, J., *A propos du «De Regno». L'heureuse complicité de l'intelligence politique et de la foi chez le roi St. Louis de France dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, dans *Atti del IX Congresso tomistico internazionale*, vol. IV, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Vatican 1991, pp. 442-450.
- MANDONNET, P., *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 33 (1928) 27-46, 116-155, 211-245; 34 (1929) 53-69.
- *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint-Paul, Fribourg 1910.
- MARTÍNEZ JUAN, M.A., *La mediación de la humanidad de Cristo: Clave de lectura de la soteriología de santo Tomás de Aquino*, dans «Ciencia Tomista» 415 (2001) 209-276.
- MARTÍNEZ LORCA, A., *La concepción de la política en santo Tomás*, dans J.M. AYALA (éd.), *Actas del I Congreso nacional de filosofía medieval*, Sociedad de filosofía medieval, Zaragoza 1991, pp. 381-387.
- MATEO-SECO, L.F., *La muerte como mal en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7, Edizioni domenicane, Naples 1978, pp. 467-480.
- MCGRATH, A.E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, vol. 1-2, Cambridge University Press, New York 1996-1997.
- MCGUCKIN, T., *Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture*, dans *LS* 16 (1991) 99-120.

- McNALLY, R.E., *Medieval exegesis*, dans *Th.S.* 22 (1961) 445-454.
- MICHEL, A., *Les décrets du Concile de Trente*, dans HEFELE-LECLERECQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. X/1, Letouzey et Ané, Paris 1938, pp. 65-165.
- MOHRMANN, Ch., *Credere in Deum*, dans *Mélanges Joseph de Ghellinck*, t. 1, Gembloux 1951, pp. 277-285.
- MONDIN, B., *Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicane, Bologne 2000.
- MONTAGNES, B., *Les deux fonctions de la sagesse: Ordonner et juger*, dans *RSPT* 53 (1969) 675-686.
- NARVÁEZ, M., *Portée herméneutique de la notion d'«intentio» chez Thomas d'Aquin*, dans *RPL* 99 (2001) 201-219.
- NICOLAS, J.H., *Universalité de la médiation du Christ et salut de ceux qui ne connaissent pas le Christ*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni domenicane, Naples 1976, pp. 261-273.
- NICOLAS, M.-J., *La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin*, dans *EM* 13 (1955) 1-13.
- OFILADA MINA, M., *The Role of the Teacher as a Condescending Mediator as Viewed from Aquinas's Notion of «Sacra Doctrina» and its Bearing on the Nature of the Theological Enterprise*, dans «*Angelicum*» 77 (2000) 373-396.
- OSUNA, A., *La doctrina de los estadios de la Iglesia en Santo Tomás*, dans *CT* 88 (1961) 77-135; 215-266.
- PADOVANI, U.A., *Il pensiero politico de Tommaso d'Aquino*, dans «*Divinitas*» 11 (1967) 661-668.
- PANI, G., *Martin Lutero interprete della «Lettera ai Romani» (1515-1516)*, dans *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Augustinus, Palermo 1985, pp. 45-64.
- PARENTI, S., *Il senso letterale della Scrittura secondo s. Tommaso*, dans *SD* 20 (1975) 69-97.
- PARETSKY, A., *The Influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The Tract on Law (I^a-II^a, qq. 98-108) as a Test Case*, dans «*Angelicum*» 71 (1994) 549-577.
- PAS, P., *La doctrine de la double justice au Concile de Trente*, dans *ETL* 30 (1954) 5-53.
- PELSTER, F., *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin*, dans «*Biblica*» 4 (1923) 307-311.
- PESCH, O.-H., *Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology*, in «*The Thomist*» 38 (1974) 584-605.
- *Tomás de Aquino. Limite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992.
- PINCKAERS, S., *L'instinct et l'esprit au cœur de l'éthique chrétienne*, dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers*, Fribourg 1991, pp. 213-223.

-
- *La voie spirituelle du bonheur selon Saint Thomas*, dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*, Editions universitaires, Fribourg 1998, pp. 267-284.
- REBOLLO, M., *Teaching According to Saint Thomas Aquinas*, dans «Unitas» 67 (1994) 144-163.
- REINHARDT, E., *Semejanza y visión beatífica. El significado de Io 3, 2 en los escritos de Santo Tomás*, dans *Escatología y vida cristiana*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 591-604.
- *El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana creada «ad imaginem Dei»*, en *la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, dans C. IZQUIERDO-R. MUÑOZ (éds.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 755-762.
- «*Hijos de Dios por creación*» e «*hijos de Dios por adopción*» según Tomás de Aquino, dans *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 581-593.
- REVUELTA, J.M., *Los comentarios bíblicos de santo Tomás*, dans *Sc.Th.* 3 (1971) 539-579.
- RIVIÈRE, J.-LEMONNYER, R., art. *Justification*, dans *DTC*, Letouzey et Ané, Paris 1925, col. 2042-2227.
- ROSSI, M.M., *La «divisio textus» nei commenti scritturistici di S. Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?*, dans «*Angelicum*» 71 (1994) 537-548.
- RYBKA, R., *L'attuazione del bene comune nel pensiero politico di Santo Tommaso d'Aquino*, dans «*Angelicum*» 77 (2000) 477-505.
- SAFFREY, H.D., *Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires*, dans *RSPT* 41 (1957) 49-74.
- SANTI, F., *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale*, dans «*Angelicum*» 71 (1994) 549-577.
- SARANYANA, J.-I., *A la búsqueda de la ciencia política tomasiana. En torno al libro IV del «Regimine principum»*, dans *RFCSH* 7/1 (1994) 73-85.
- *La ciencia política de Tomás de Aquino*, dans L.A. DE BONI (éd.), *Idade Média: Ética e Política*, Edipucrs, Porto Alegre 1996, pp. 233-258.
- *Tomás de Aquino y los orígenes del espíritu laico*, dans J.M. AYALA (éd.), *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza, Sociedad de filosofía medieval, 1996, pp. 87-102.
- SCHILLEBEECKX, E., *L'instinct de la foi selon S. Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* 48 (1964) 377-408.
- SECKLER, M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Cerf, Paris 1967.
- SIMONIN, H.-D., *La notion d'intention dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* 19 (1930) 445-463.
- SMALLEY, B., *The Study of The Bible in The Middle Ages*, University Notre Dame Press, Indiana 1964.

- SPICQ, C., art. *Saint Thomas d'Aquin exégète*, dans *DTC*, col. 694-738.
- *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, J. Vrin, Paris 1944.
- STEGMÜLLER, F., *Repertorium biblicum Medii Aevi. Commentaria in Sacram Scripturam*, t. 2-5, Matriti, 1950-1955.
- SWIERZAWASKI, W., *Faith and Workshop in the Pauline Commentaries of St. Thomas Aquinas*, in *DT75* (1972) 389-412.
- *Christ and The Church: Una persona mystica in The Pauline Commentaries of St Thomas Aquinas*, dans *Santo Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Libreria Editrice Vaticane, Rome 1995, pp. 239-250.
- *God and the Mystery of Wisdom in the Pauline Commentaries of saint Thomas Aquinas*, in *DTP74* (1971) 466-500
- *L'exégèse biblique et la théologie spéculative de saint Thomas d'Aquin*, dans «Divinitas» 18 (1974) 138-153.
- SYNAVE, P., *La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, in *RB* 35 (1926) 40-65.
- *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet I*, J. Vrin, Paris 1930, pp. 327-370.
- *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *RB* 33 (1924) 522-533.
- *Le catalogue officiel des oeuvres de S. Thomas d'Aquin*, dans *AHDLMA* 3 (1928) 25-103.
- *Les commentaires scripturaires de saint Thomas*, dans *VS* 43 (1923) 455-469.
- TÁBET, M.A., *La perspectiva sobrenatural de la hermeneutica biblica de santo Tomás*, dans *Sc. Th.* 18 (1986) 175-196
- TORRANCE, T.F., *Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas*, dans *JTS* 13 (1962) 59-89.
- TORRELL, J.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Cerf, Paris 1993.
- *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf, Paris 1996.
- *La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas*, dans *RT* 96 (1996) 179-208.
- *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, dans *RT* 100 (2000) 167-202.
- TROMP, S., *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, dans «Gregorianum» (1932) 489-527.
- VAN DER PLOEG, J., *The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas*, dans «The Thomist» 10 (1947) 398-422.
- VAUTIER, E., *Le Saint-Esprit, principe d'unité de l'Église d'après saint Thomas. Corps mystique et inhabitation du Saint-Esprit*, dans *MSR* 5 (1948) 175-196; 6 (1949) 57-80.
- VENARD, M., *Le concile du Latran V (1512-1517) et le concile de Trente (1514-1563)*, dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles oecuméniques, T.I. L'histoire*, Cerf, Paris 1994, pp. 291-336.
- VERGER, J., *L'exégèse de l'Université*, dans P.-RICHÉ-G. LOBRICHON (dir.), *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 199-232.

- *L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique?*, dans J. HAMESSE (éd.), *Manuels, programme de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 31-56.
- VILANOVA, E., *Histoire des théologies chrétiennes, I. Des origines au XV^e siècle*, Cerf, Paris 1999.
- VOSTE, J.-M., *S. Thomas Aquinas epistolarum S. Pauli interpretes*, in «*Angelicum*» 19 (1942) 257-276.
- WALGRAVE, J.H., *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie*, dans *ETL* 45 (1969) 417-431.
- WALZ, A., *La giustificazione tridentina. Note sul dibattito e sul decreto conciliare*, dans «*Angelicum*» 28 (1951) 7-138.
- WEBER, E.H., *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris 1991.
- WEISHEIPL, J.A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*, Cerf, Paris 1993.
- WIGODER, G. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1996.

ABREVIATIONS DE LA THESIS

AB	«Analecta Biblica»
AHDLMA	«Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age»
CBQ	«The Catholic Biblical Quaterly»
CG	<i>Summa Contra Gentiles</i>
CT	«Ciencia Tomista»
C.Th.	<i>Compendium Theologiae</i>
DT	«Divus Thomas»
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
ED	«Eunetes Docete»
EM	«Etudes Mariales»
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses»
ITQ	«Irish Theological Quaterly»
JTS	«The Journal of Theological Studies»
LS	«Louvain Studies»
MSR	«Mélanges de science religieuse»
NRT	«Nouvelle Revue Théologique»
PG	«Patrologia Greca»
RB	«Revue Biblique»
REA	«Revue d'Etudes Augustiniennes»
RFCSH	«Revista da Facultade de Ciências Sociais e Humanas»
RHE	«Revue d'Histoire Ecclésiastique»
RHF	«Revue d'Histoire Franciscaine»
RPL	«Revue Philosophique de Louvain»
RSPT	«Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»
RSR	«Revue des Sciences Religieuses»
RT	«Revue Thomiste»
RTAM	«Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale»
RTL	«Revue Théologique de Louvain»
RTP	«Revue de Théologie et de Philosophie»
RUO	«Revue de l'Université d'Ottawa»

SC	«Scuola Cattolica»
S.Th.	«Summa Theologiae»
Sc.Th.	«Scripta Theologica»
SD	«Sacra Doctrina»
ST	«Studi Tomistici»
Th.S.	«Theological Studies»
VS	«La Vie Spirituelle»
VTB	«Vocabulaire de Théologie Biblique»

UNE HISTOIRE DE LA GRÂCE

La dogmatique et l'éthique de la grâce de *l'Ad Romanos* que nous venons d'exposer sont portées par une vision thomasiennne de l'histoire de l'humanité¹. Dans le langage néoplatonicien hérité du Moyen-Age par le biais du Pseudo-Denys et de Jean Scot Erigène, saint Thomas d'Aquin définit cette histoire comme un *Reditus hominis ad Deum*, c'est-à-dire un retour de l'homme à Dieu comme à la source fondamentale dont elle procède et comme à la fin ultime à laquelle il est essentiellement ordonné². Et, du point de vue de la théologie de notre *Ad Romanos*, ce *Reditus ad Deum* peut être légitimement interprété en fonction de la grâce surnaturelle que Dieu accorde à l'homme en vue de sa pleine réalisation, parce qu'il ne peut pas parvenir à sa béatitude sans l'aide de Dieu. A la lumière de ce critère de la grâce et suivant le texte de notre commentaire, nous pouvons soutenir que, selon notre auteur, l'histoire de l'humanité se déroule en trois phases principales: le temps de la grâce originelle, le temps de la grâce christique et le temps de la grâce glorieuse³.

1. LE TEMPS DE LA GRÂCE ORIGINELLE

Comme tous les théologiens de son temps, le Docteur Angélique considère que l'histoire de l'humanité commence avec la création d'Adam et d'Eve, le premier couple humain. Et, du point de vue de la grâce, cette création de l'homme est marquée par le don divin de la justice originelle. En effet, comme nous l'avons souligné ci-haut, cette justice originelle n'est pas un bien naturel de l'homme au sens d'une disposition constitutive de sa nature; elle est plutôt le fruit de la grâce surnaturelle que Dieu lui accorde afin de l'aider à surmonter ses limites naturelles et à atteindre la fin ultime vers laquelle il tend naturellement. Car, dans sa composition, la nature humaine est portée par des conflits et par des tendances vers des biens contraires à la raison⁴.

Cette justice originelle n'est pas pour autant postérieure à la création de l'homme; elle lui est concomitante: la nature humaine a été créée en état de grâce, c'est-à-dire dans la perfection de sa relation à Dieu⁵.

Eu égard à cette grâce surnaturelle, la première étape de l'histoire de l'humanité peut être comprise selon que la nature humaine est établie dans l'intégrité de la justice originelle ou selon qu'elle est affectée par la perte de cette justice originelle. Car, du fait que cette grâce est surnaturelle, l'homme peut librement la conserver ou la perdre. Dans ce sens, le temps de la grâce originelle correspond au temps pendant lequel l'homme a vécu dans l'intégrité que lui conférait la justice originelle, du fait de la grâce divine. Et il va de soi que Adam et Eve, aux-quels a été confiée cette justice originelle pour eux-mêmes et pour la transmettre à leur descendance en même temps que la nature humaine, sont les seuls êtres humains qui aient connu ce temps de la grâce originelle pendant leur période de vie au Paradis⁶. Ce temps commence avec la création de l'homme et cesse avec l'avènement du règne du péché. Ce règne commence avec le péché originel des premiers parents et la perte de la justice originelle qui en découle, et il s'étend à toute l'humanité, aussi bien dans le temps que dans l'espace, dans la mesure où, à l'exception du Christ ainsi que nous l'avons déjà vu, chaque homme, dès le premier instant de sa conception, reçoit de ses parents, à cause de la désobéissance du premier couple humain, une nature humaine corrompue et privée de la grâce de la rectitude originelle. Par rapport au temps de la justice originelle, le règne du péché est un temps de conflit entre le corps et la raison, et entre la raison et Dieu, et il implique donc une déchéance par laquelle la nature humaine est livrée aux méfaits de ses propres limites et à l'incapacité de se réaliser en fonction du projet de son Créateur. Cette déchéance de l'homme est symbolisée par son expulsion du Paradis. Cependant, si cette déchéance éloigne l'homme de la grâce divine, elle n'entrave pour autant pas la miséricorde de Dieu et son projet de porter l'homme à sa véritable béatitude⁷.

2. LE TEMPS DE LA GRÂCE CHRISTIQUE

La deuxième phase de l'histoire du salut de l'humanité est celle du temps de la grâce christique, c'est-à-dire le temps pendant lequel, par l'œuvre rédemptrice du Christ, Dieu offre aux hommes la grâce par laquelle, d'une part, ils sont rachetés du règne du péché et, d'autre part, ils sont rétablis dans la justice. Cette grâce offerte à l'homme découle de la *gratia unionis* propre au Christ. En suivant l'esprit de l'*Ad*

Romanos, nous pouvons nous permettre d'affirmer que cette deuxième phase de l'histoire de l'homme se déroule en deux grands temps: le temps de la grâce annoncée, lequel est le temps pendant lequel Dieu prépare l'humanité à la venue du Rédempteur dans le temps, et le temps de la grâce donnée, lequel est le temps de l'Incarnation et de la Passion du Verbe de Dieu.

2.1. Le temps de la grâce annoncée

Pour saint Thomas d'Aquin, comme Adam, du fait de sa désobéissance à Dieu, est le principe unique de la mort de l'homme en tant qu'il transmet une nature corrompue dans laquelle le corps n'est plus soumis à l'âme et l'âme n'est plus soumise à Dieu, le Christ, du fait de son obéissance, est par contre le principe unique de la justification de l'homme qui croit⁸. Et, parce qu'il appartient à Dieu de pourvoir au salut de tous⁹, il s'ensuit que cette œuvre de justification a commencé depuis Adam¹⁰ et elle concerne tous les hommes, qu'ils soient païens ou juifs, aussi bien ceux qui ont vécu après l'Incarnation et la Passion du Christ que ceux qui l'ont précédée¹¹. En effet, avant son Incarnation, le Verbe éternel de Dieu était invisiblement présent à l'homme, non seulement à travers la Révélation faite au peuple élu, mais aussi en tant que, d'une part, il donne l'être au monde et l'y maintient et, d'autre part, il illumine toute intelligence humaine¹². En somme, le temps de la grâce annoncée est une étape de l'histoire du salut qui trouve son sens dans son ordination au temps de la grâce donnée: le même Verbe de Dieu est à l'œuvre dans l'un et l'autre temps, dans l'un pour préparer et dans l'autre pour accomplir. Et, par mode d'anticipation et avec des différences selon que le bénéficiaire de la miséricorde divine est païen ou membre du peuple élu, cette œuvre de préparation trouve son efficacité, certes limitée, dans sa participation à l'efficacité de l'œuvre d'accomplissement. Cependant, malgré la différence des voies dans leur ordination à la venue du Christ, le païen et le juif bénéficient de la même la patience de Dieu, lequel ne leur accordera la complète rémission des péchés qu'au temps de la pleine révélation de sa justice dans l'Incarnation et la Passion de son Fils¹³.

2.1.1. *Les païens et le Christ*

En ce qui concerne la situation particulière des païens qui ont vécu avant la Passion du Christ ou qui demeurent encore dans l'ignorance

de la foi de l'Évangile, Thomas d'Aquin enseigne¹⁴ que, bien qu'ils aient tous une excuse pour leur péché d'infidélité, la justification du Christ n'est parvenue qu'à ceux-là qui ont vécu ou vivent dans la droiture, parce que, d'une part, en vertu de la révélation naturelle de Dieu dont bénéficie toute l'humanité, ils sont responsables de tous les autres péchés qu'ils ont contractés en naissant ou en vivant mal et, d'autre part, leur rectitude de vie est une œuvre de rédemption que Dieu réalise en eux à leur insu. De fait, la sagesse païenne, à travers ses éléments positifs, est une participation à la Sagesse divine et, en tant que telle, elle est par essence ordonnée à la Révélation surnaturelle. C'est dans ce sens que saint Thomas d'Aquin peut se permettre d'affirmer que, après l'Incarnation et la Passion du Christ, Dieu enverrait des prédicateurs aux païens qui vivent encore sans connaître la foi chrétienne, si ceux-ci faisaient, pour leur part, ce qui est en leur pouvoir en vue de leur salut¹⁵. Ainsi, dans son identité la plus profonde, la recherche responsable de la sagesse est un acte de foi christique qui s'ignore; le sage, c'est-à-dire celui qui cherche et s'efforce de vivre selon les exigences de la raison naturelle, croit, sans le savoir, que le Christ naîtrait et souffrirait¹⁶. En d'autres termes, à travers sa recherche de la Vérité et sans qu'il en ait une connaissance préalable, le païen est préparé et conduit par la providence divine à la rencontre du Christ¹⁷. Pour saint Thomas, les oracles prophétiques concernant la vocation des païens à la foi et l'ordre donné par Jésus à ses disciples d'évangéliser toutes les nations de la terre sont une preuve que la conversion des païens n'est pas arrivée à l'improviste et que leur histoire les y préparait¹⁸.

2.1.2. *Abraham, les juifs et le Christ*

En ce qui concerne la situation particulière du peuple élu avant la Passion du Christ, saint Thomas d'Aquin enseigne que la justification n'est parvenue qu'à ceux de ses membres qui, par la grâce divine, ont cru que le Christ naîtrait et souffrirait pour le salut du monde¹⁹. Seulement, à la différence de la foi du païen qui croit sans le savoir, la foi du peuple élu est une foi consciente de son identité, illuminée par la Révélation surnaturelle et soutenue par les trois privilèges que nous avons exposés au deuxième chapitre de ce travail: l'élection, la circoncision et la Loi. Et, à la suite de l'Apôtre des Gentils, notre auteur pense qu'Abraham, le père charnel de ce peuple élu, est le prototype de cette justification par la foi²⁰. En effet, la justice divine, justice par laquelle l'être humain, bien au-delà de ses capacités naturelles et de la

valeur intrinsèque de ses œuvres, est libéré de ses péchés et est intérieurement ordonné à la gloire future, lui fut imputée uniquement à cause de sa foi ferme à la promesse de Dieu. Et cette foi est déjà en elle-même la preuve de cette justification, en tant qu'elle est la première œuvre de la justice divine dans le cœur d'Abraham. Cette foi précède toute œuvre, car elle est un *credere Deo*: Abraham n'a pas douté de la nature, de la vérité et de la puissance de la gloire de Dieu; Abraham a cru à Dieu, il a cru à sa parole, il a cru que, conformément à sa promesse, Dieu lui donnera, multipliera et exaltera sa descendance; Abraham a cru à cause de l'efficacité de la grâce divine, et non pas à cause de ses capacités d'homme, parce qu'il avait déjà perdu sa puissance génératrice et la matrice de Sara, sa femme, était déjà morte du fait de sa stérilité et de sa vieillesse.

Pour saint Thomas, la foi d'Abraham est essentiellement christique, parce que, d'une part, elle implique la révélation surnaturelle du mystère de l'Incarnation du Christ et, d'autre part, elle ouvre, par mode d'anticipation, aux bienfaits de sa Passion. Thomas d'Aquin étaye cette affirmation par une analyse de la signification profonde que revêtent, à ses yeux, la promesse divine d'une postérité et le rite institutionnel de la circoncision. En effet, pour notre exégète, la foi d'Abraham à la promesse d'une postérité charnelle implique d'abord sa foi au miracle de la vivification de son corps et de celui de Sara, laquelle vivification est une figure de la résurrection du Christ et des élus. Ainsi, en croyant que Dieu pouvait redonner à leurs corps la capacité de procréer, malgré la vieillesse et la stérilité, Abraham confessait d'avance sa foi en la puissance de Dieu de revivifier ceux qui meurent²¹. La foi à la promesse d'une postérité charnelle implique aussi la foi en l'avènement du Christ et, par lui, en l'avènement d'une grande postérité spirituelle. En effet, pour notre Docteur, le Christ est la postérité par excellence d'Abraham, parce que, d'une part, il a reçu en héritage le monde promis à la descendance d'Abraham et, d'autre part, tous ceux qui, par sa grâce, sont devenus la postérité spirituelle d'Abraham ont aussi part à cet héritage, c'est-à-dire la gloire de Dieu²². Dans ce sens, en croyant à la promesse divine de multiplier et d'exalter sa postérité, Abraham, à qui Dieu avait révélé les choses à venir comme s'il les voyait présentes²³, a donc cru à l'Incarnation du Christ, dont l'œuvre de la Rédemption a fait que la postérité qui lui avait été promise par Dieu grandisse et dépasse les limites fixées par la chair, pour intégrer tous ceux qui, à sa suite et à son exemple, croiront en Dieu.

Cette dimension christique de la foi d'Abraham est encore plus évidente à la lumière de la symbolique de la circoncision que saint

Thomas d'Aquin développe sur la base de la notion de *signaculum*. En effet, dans un premier sens, le Docteur Angélique se sert de cette notion pour définir la circoncision comme le sceau de la foi d'Abraham, en tant qu'elle en exprime et en porte la similitude: d'une part, elle signifie l'objet de cette foi, c'est-à-dire la multiplication de sa postérité, laquelle est symbolisée par la marque dans son organe de la génération; d'autre part, elle signifie l'effet de cette foi, c'est-à-dire la libération du péché, laquelle est symbolisée par le retranchement de la membrane superflue de l'organe de la génération. Dans un deuxième sens, notre auteur se sert de la notion de *signaculum* pour présenter la circoncision comme un signe qui cache quelque chose que l'on ne révèle qu'à des amis, en l'occurrence le secret de l'Incarnation du Christ²⁴. De fait, comme nous l'avons souligné au deuxième chapitre de cette dissertation, Thomas d'Aquin conçoit la circoncision corporelle comme la figure de la circoncision spirituelle qui sera réalisée par le Christ. C'est à ce titre que, d'une part, la circoncision corporelle faisait déjà participer aux bienfaits temporels de la future circoncision spirituelle quant à la libération de l'âme de la tâche du péché originel et de la concupiscence, et, d'autre part, elle annonçait les bienfaits métatemporels de cette circoncision spirituelle quant à la libération du corps de la passibilité et de la mortalité²⁵.

Thomas insiste sur le fait que la foi d'Abraham lui fut imputée à justice alors qu'il n'avait pas encore été circoncis, et il en déduit trois implications intéressantes pour notre propos. La première de ces implications concerne la valeur intrinsèque de la circoncision et, partant, de tout autre précepte cérémoniel. En effet, si la circoncision d'Abraham vient après sa justification, il est évident que celle-ci n'est pas causée par celle-là, mais plutôt par la foi à la promesse de Dieu, laquelle précède l'imputation de la justice. Dans cette optique, la circoncision n'a d'autre fonction que celle de signifier l'opération profonde et préalable de Dieu dans le croyant. A ce titre, elle est un signe ordonné à une réalité supérieure, c'est-à-dire un signe provisoire et appelé à disparaître une fois que la réalité qu'elle signifie et annonce se fera présente et trouvera un autre signe plus efficace et plus expressif²⁶. Les préceptes cérémoniels ont donc une fonction purement figurative et anticipative des réalités futures supérieures. Aussi, sous peine de causer la mort pour inefficacité et pour désobéissance à Dieu, leur observance devrat-elle céder place à l'observance de nouveaux préceptes cérémoniels²⁷.

La deuxième implication développée par notre auteur se rapporte à la véritable paternité d'Abraham à l'égard des circoncis et des incir-

concis. En effet, si, à cause de sa foi, Abraham a été établi dans la justice divine alors qu'il était encore en l'état d'incircision, il s'ensuit que la circoncision n'est pas essentielle à la justification de l'homme. Par conséquent, l'incircision corporelle d'Abraham devient elle-même une parabole de la justification tant pour les circoncis que pour les incirconcis: la postérité d'Abraham est donc constituée par tous ceux, circoncis et incirconcis, qui imitent la foi grâce à laquelle la justice divine lui a été imputée. Ainsi, la véritable postérité d'Abraham, celle qui aura droit à l'accomplissement des promesses divines, n'est pas une postérité charnelle, mais plutôt une postérité spirituelle²⁸.

La troisième implication thomasienne de la justification d'Abraham en l'état d'incircision porte sur la valeur de la Loi et des œuvres aussi bien morales que cérémonielles qu'elle prescrit²⁹. En effet, la justification d'un Abraham incirconcis signifie que la justice que Dieu impute à l'homme n'est pas tributaire de l'accomplissement des œuvres de la Loi, comme si elle en était un salaire; elle est plutôt tributaire de la seule gratuité de la miséricorde de Dieu, lequel donne plus que l'homme ne peut mériter³⁰. De fait, si la promesse faite à Abraham devait s'accomplir par les œuvres de la Loi, alors la foi d'Abraham est vaine, et la promesse divine elle-même est sans valeur. Car, dans ce sens, Dieu promettrait de donner à l'homme un bien que celui-ci peut obtenir sans son aide. Par contre, si cette promesse devait s'accomplir par la foi, alors la grâce divine est nécessaire et la valeur des œuvres de la Loi est tout à fait relative et secondaire³¹.

2.1.3. *La Loi et le Christ*

Quelle est alors la portée réelle de la Loi, surtout si nous tenons compte du fait qu'elle n'est pas une œuvre humaine, mais plutôt un don de l'Esprit Saint?³² Nous pensons, pour notre part, que la réponse de saint Thomas d'Aquin à cette question est toute contenue dans cette phrase d'*Ad Romanos* 450: *Lex subintravit, id est quasi media intravit, inter peccatum hominis et donum gratiae Christi*. Il découle de cette affirmation que la compréhension de l'importance que saint Thomas accorde à la Loi passe par la compréhension de sa fonction de médiation entre le péché de l'homme et la grâce du Christ. Eu égard au péché, notre commentateur enseigne que la Loi a été donnée pour conduire l'homme à une connaissance plus profonde du péché. En effet, selon l'Aquinate, après son exclusion du Paradis³³ et avant le don de la Loi, l'homme avait une certaine connaissance du péché, ainsi que l'attestent le témoignage de sa conscience³⁴ et la finalité de

différentes lois humaines³⁵, mais seulement cette connaissance était limitée et superficielle. Car l'homme ne connaissait que les péchés actuels, alors que la Loi lui a fait connaître le péché originel³⁶; même parmi les péchés actuels, l'homme ne connaissait que les péchés extérieurs, alors que la Loi lui a fait découvrir les péchés intérieurs³⁷; l'homme ne connaissait que le caractère irrationnel du péché, alors que la Loi lui a révélé que tout péché constitue nécessairement une offense contre Dieu et implique une obligation à la peine divine³⁸.

Par cette connaissance qu'elle donne du péché, la Loi se révèle donc comme un guide que Dieu offre à la descendance charnelle d'Abraham pour aider ses membres à se conduire sur la voie de cette vie³⁹. Pour les pécheurs endurcis, elle était une sorte de fouet qui, d'une part, les contraignait à observer les préceptes moraux sous peine de châtement et, d'autre part, multipliait les préceptes cérémoniels pour les empêcher d'en inventer d'autres et de se livrer ainsi à l'idolâtrie⁴⁰; pour les moyens, c'est-à-dire ceux qui progressent, la Loi était une sorte de pédagogue qui, par les préceptes cérémoniels, les maintenait dans le culte divin et, par les préceptes moraux, les faisait avancer vers la justice⁴¹; pour les parfaits, la Loi était, quant aux préceptes cérémoniels, un signe de la sanctification qu'ils recevaient de Dieu et, quant aux préceptes moraux, une consolation en tant qu'elle leur permettait de trouver la satisfaction dans une vie conforme à la raison⁴². Et la conséquence d'une telle connaissance est la gravité de la responsabilité et de la culpabilité de l'homme quant au péché. Car, l'homme qui pèche, malgré la lumière surnaturelle que lui offre la Loi, est doublement prévaricateur: il viole à la fois la loi divine naturelle et la Loi divine positive. Il est, par conséquent, coupable et digne de la colère et de la vengeance de Dieu⁴³.

Eu égard à la grâce du Christ, Thomas d'Aquin enseigne que la finalité de la Loi est l'humiliation de l'homme. En effet, par orgueil, ce dernier se croit capable de se passer de l'aide divine, de vaincre le péché et de se sauver par ses propres forces, du moment qu'il a la connaissance de ses obligations⁴⁴. Dans cette perspective, c'est pour dénoncer cet orgueil que la Loi fait connaître à l'homme le mal qu'il doit éviter et le bien qu'il doit faire, mais ne lui confère pas l'aide divine: elle commande sans donner la grâce d'accomplir; elle prescrit sans donner la grâce qui guérit⁴⁵. Cependant, surtout en ce qui concerne les préceptes négatifs, l'homme prend occasion de cette connaissance pour pécher davantage. En fin psychologue, saint Thomas d'Aquin avance trois raisons pour expliquer ce comportement de l'homme: 1^o) la convoitise s'enflamme et porte l'homme à faire ce qui lui est interdit par la Loi, parce qu'il l'estime plus important que ce qu'elle lui

permet; 2^o) si, seulement par crainte du châtement, l'homme ne donne pas libre cours à sa convoitise pour accomplir ce qui lui est interdit, celle-ci s'accroît pour autant et devient un péché intérieur; 3^o) l'homme se porte avec promptitude vers ce qui lui est interdit, s'il a l'opportunité de l'obtenir sans châtement⁴⁶. Ainsi, alors qu'elle a été donnée pour conduire l'homme vers la plénitude de la vie, la Loi devient occasionnellement, du fait de l'infirmité de l'homme, une loi de la mort. Car, avant la Loi, la culpabilité du pécheur était mineure, l'homme étant jugé seulement en fonction de la seule révélation naturelle, alors que, avec le don surnaturel de la Loi, la connaissance s'est accrue, la culpabilité a grandi et la condamnation s'est aggravée⁴⁷.

En somme, comme il en est pour le patriarche Abraham, la justification de sa postérité ne peut pas être un salaire des œuvres de la Loi, mais plutôt un don de la seule grâce divine. Si la Loi a son importance, celle-ci consiste, d'une part, dans la révélation de la face réelle et complète du péché ainsi que de ses implications quant à la destinée éternelle de l'homme, et, d'autre part, dans la révélation de l'indigence foncière de l'homme et de sa nécessité incontournable de la grâce divine en vue de sa justification. Si, selon le libre arbitre personnel, cette humiliation peut conduire certains au désespoir et au mépris, l'objectif du Législateur divin est d'amener le pécheur à l'humilité et à la disposition de recevoir la grâce surnaturelle⁴⁸. Dans cette optique, comme la foi d'Abraham, la Loi est aussi christique, parce que, à son tour, elle invite à chercher la grâce de la justice divine ailleurs, c'est-à-dire dans la foi du Christ, ainsi que l'attestent les prophètes, lesquels sont ses interprètes autorisés⁴⁹.

2.2. Le temps de la grâce donnée

Il ressort de toutes ces considérations sur le temps de la grâce annoncée que, selon des modalités différentes, l'histoire du peuple païen et l'histoire du peuple élu sont toutes habitées par une même intentionnalité: elles sont un long pèlerinage de l'humanité vers Dieu, un *Reditus hominis ad Deum* initié par Adam et qui passe par le Christ comme par le point de rencontre, d'unification et d'élévation de tous les peuples⁵⁰. Point de rencontre, parce que l'histoire du païen et l'histoire du juif trouvent dans la personne du Christ le but auquel la providence divine les conduisait; point d'unification, parce que, par l'œuvre rédemptrice du Christ, les païens et les juifs ne forment plus qu'un seul peuple, la postérité spirituelle d'Abraham; point d'éléva-

tion, parce que le Christ rétablit les païens et les juifs dans la justice divine, justice que les uns et les autres avaient perdue à cause du péché d'Adam et qu'ils n'ont pas pu retrouver, malgré le secours de la sagesse pour les païens et de la Loi pour les juifs. En définitive, dans le Christ, l'un et l'autre peuple se retrouvent sur le même pied d'égalité quant à la grâce, et le païen n'a plus à se faire prosélyte ou observateur de la justice légale pour avoir part aux privilèges du juif, parce que l'un et l'autre obtiennent davantage par la foi du Christ: la plénitude de la grâce divine⁵¹. En somme, dans le Christ, l'homme réalise sa *conjunctio ad Deum* et, en attendant la vision béatifique définitive, anticipe la fin de son *Reditus ad Deum*⁵².

2.2.1. *Adam et le Christ*

Dans cette optique théologique, le personnage d'Adam se comprend comme une figure du Christ, mais une figure négative et antithétique. Car, si Adam est le père d'une humanité corrompue par le péché et vouée à la mort aussi bien corporelle que spirituelle, le Christ est, par contre, le Sauveur qui, dans les temps présents, conduit à la justice et, dans les temps futurs, à la vie éternelle; si la désobéissance d'Adam a constitué les hommes pécheurs et injustes, l'obéissance du Christ les a constitués saints et justes. Et la puissance divine de la grâce du Christ est plus grande que la puissance humaine du péché d'Adam. Car, si le péché et la mort procèdent de l'infirmité de la volonté de l'homme, la justice et la vie procèdent de l'immensité de la bonté de Dieu; si le péché d'Adam détruit seulement le bien de la nature qui lui avait été confié, la grâce du Christ détruit le péché originel qui affecte tout homme, détruit aussi tous les autres péchés actuels de l'homme et produit beaucoup d'autres biens. Ainsi, le mal causé par le péché d'Adam n'équivaut pas en proportion et en dignité au bien causé par la grâce du Christ: Adam est un père indigne, qui introduit dans le règne du péché et de la mort, tandis que le Christ est le principe d'une nouvelle humanité, appelée à la sainteté et à la vie⁵³.

On le voit, alors qu'Adam avait séparé l'homme de Dieu, le Christ rétablit l'homme dans sa dignité de fils adoptif de Dieu⁵⁴, par le don de l'Esprit Saint et de la grâce sanctifiante⁵⁵. Cette adoption découle de la grâce de l'union hypostatique; elle est la participation de l'homme à la filiation divine du Verbe de Dieu. Car le Verbe éternel de Dieu, qui a assumé la similitude de la nature humaine, communique à l'homme, par la lumière de sa sagesse et de sa grâce, la conformité et la similitude de sa propre filiation: l'homme est déifié; il participe de

l'héritage et de la splendeur du Fils unique de Dieu, qui devient ainsi le premièrné d'une multitude de frères⁵⁶. Pendant le temps de la grâce donnée, il se réalise pour ainsi dire une double fraternité entre le Fils de Dieu et les hommes qu'il est venu sauver: la fraternité dans l'humanité, du fait de la grâce de l'Incarnation qui donne au Verbe éternel de prendre la chaire humaine, et la fraternité dans la divinité, par laquelle l'homme reçoit la similitude du Fils unique de Dieu⁵⁷.

2.2.2. *La crédibilité de l'Évangile*

Pour avoir part à cette grâce d'adoption dans le Christ, l'homme n'a d'autre voie que celle de la foi à l'Évangile: le salut par la *sola fides Christi*⁵⁸. Pour notre auteur, cette foi n'est pas un acte arbitraire et sans fondement; elle tire sa crédibilité de Dieu, l'auteur de l'Évangile, et du Christ, qui en est la matière. En rapport avec l'autorité de Dieu, Thomas d'Aquin avance quatre raisons pour justifier cette crédibilité: 1°) l'antiquité de l'Évangile, due au fait que sa prédication n'est pas le fait d'une improvisation ou d'une génération spontanée, mais de l'accomplissement d'une annonce prédite par Dieu avant qu'elle n'arrive⁵⁹; 2°) la constance et la fidélité de Dieu à la promesse faite aux Pères de leur envoyer le Sauveur dont l'Évangile révèle justement la venue et l'œuvre rédemptrice⁶⁰; 3°) la dignité des prophètes, témoins et ministres inspirés et chargés par Dieu d'annoncer et de préparer la prédication de cet évangile⁶¹; 4°) l'importance de l'écriture dans l'histoire de l'humanité et la triple sainteté des Ecritures par lesquelles cet évangile nous est transmis⁶².

En rapport avec le Christ luimême, Thomas fait reposer la crédibilité de l'Évangile sur quatre autres raisons: 1°) la double origine de Jésus-Christ, qui, du fait de sa génération éternelle, est le Verbe de Dieu, c'est-à-dire la Sagesse divine exposée dans les Saintes Ecritures, et qui, du fait de son Incarnation, se rend visible aux hommes et leur fait participer de sa propre filiation⁶³; 2°) la puissance divine du Christ par laquelle il a opéré sa propre résurrection et opère la résurrection spirituelle et corporelle des tous les morts⁶⁴; 3°) la doctrine de l'Évangile, qui abrège et accomplit toute la révélation surnaturelle⁶⁵; 4°) la libération par laquelle le Christ accorde aux fidèles la grâce de la régénération⁶⁶ et confère aux apôtres la grâce spirituelle de l'apostolat⁶⁷.

2.2.3. *L'incrédulité et la conversion d'Israël*

Si donc, avant l'Incarnation, l'histoire de l'humanité se comprend comme une longue marche des païens et des juifs, sous la mouvance

de Dieu, vers la lumière de l'Évangile, comment expliquer que les juifs, qui du reste ont joui d'une providence spéciale de la part de Dieu, aient plutôt rejeté et persécuté le Christ et ses Apôtres?

Pour notre auteur, l'infidélité des juifs s'explique, d'une part, à cause de l'humilité du Christ et des Apôtres, qui n'ont pas voulu étaler toute leur dignité et toute leur grandeur pour en imposer⁶⁸, et, d'autre part, à cause de l'ignorance des juifs eux-mêmes. De fait, en rejetant et en persécutant le Christ ainsi que ses disciples, les juifs n'agissent pas par malice, mais plutôt à cause de leur zèle pour Dieu⁶⁹. Mais, seulement, ce zèle est motivé par l'ignorance de la nature réelle de la justice par laquelle l'homme devient agréable à Dieu: l'infidélité des juifs à l'égard du Christ est à la fois un refus de la justice que Dieu accorde à l'homme qui croit et une adhésion à la justice par les œuvres de la Loi, laquelle n'attend rien de Dieu et ne dépend que du libre arbitre de celui qui œuvre⁷⁰. En agissant ainsi, le juif crée un conflit artificiel entre la Loi et la Foi, et oublie que la justice légale ne faisait que promettre et préfigurer la justice par la Foi⁷¹. En d'autres termes, les juifs ont rejeté et persécuté le Christ, parce qu'ils n'ont pas voulu s'ouvrir au temps de la grâce donnée et se sont enfermés dans le temps de la grâce annoncée, comme si la figure valait plus que la réalité. Leur incrédulité est donc un refus de croissance spirituelle et morale: ils préfèrent l'observance de la Loi sous la peur du châtement à son observance par amour du fait de la grâce divine⁷². Ainsi, dans l'infidélité du juif, il y a un affrontement de deux théologies de la justification: la foi en Dieu qui sauve l'homme par la grâce de son Fils et la foi en l'homme qui croit que la connaissance que lui donne la Loi suffit pour qu'il se sauve lui-même.

Le juif est-il alors excusable, parce que son infidélité résulte de son ignorance? Thomas pense que cette ignorance n'excuse pas totalement le juif, parce qu'elle n'est ni invincible ni due à quelque nécessité, mais elle est en quelque sorte volontaire. Notre auteur avance cinq arguments pour étayer cette réponse: 1°) les juifs ont entendu le Christ, ils ont vu ses miracles et ils ont été témoins des faits extraordinaires qui se sont produits pendant qu'il était sur la croix⁷³; 2°) les juifs ont entendu la prédication des Apôtres et ceux-ci ont prêché partout dans le monde, de telle sorte que l'Évangile est parvenu même aux juifs de la diaspora⁷⁴; 3°) les juifs connaissent la doctrine de la Loi de Moïse, laquelle annonce clairement le mystère du Christ, la vocation des païens et leur propre incrédulité⁷⁵; 4°) les juifs connaissent aussi la doctrine des prophètes, lesquels ont aussi prédit la conversion des païens et leur propre incrédulité⁷⁶; 5°) les juifs, frap-

pés d'aveuglement, n'ont pas imité la foi de leurs frères de race, comme les Apôtres et les membres de la première communauté chrétienne, qui se sont convertis au Christ⁷⁷.

Cependant, si l'incrédulité des juifs est inexcusable, saint Thomas, à la suite de saint Paul, pense qu'elle est néanmoins utile pour la cause de l'Évangile. En effet, pour notre exégète, Dieu s'est servi de l'incrédulité des juifs pour conduire les nations païennes à la foi. Car, en tuant le Christ, les juifs ont en fait permis que, par la rédemption de son sang, la justice de Dieu parvienne à tous les peuples; en rejetant l'enseignement des Apôtres, les juifs ont en fait poussé ceux-ci à évangéliser les païens; en étant dispersés parmi les nations à cause de leur impénitence, les juifs ont été, sans le savoir, des précurseurs du Christ et de son Église, pour préparer le terrain à la conversion des païens, parce que leurs Écritures Saintes contenaient déjà la preuve de la foi chrétienne qui sera annoncée aux gentils⁷⁸.

Saint Thomas d'Aquin pense aussi que l'incrédulité des juifs n'est pas définitive, mais qu'il viendra un jour où tous les juifs croiront au Christ. Et, pour notre auteur, cette conversion d'Israël sera utile aussi bien aux juifs qu'aux nations païennes. Car si, ainsi que nous venons de le voir, leur incrédulité est une occasion des richesses spirituelles pour les païens, que ne peuton espérer de leur conversion, d'autant plus que, pour produire quelque chose d'utile, le bien est plus puissant que le mal⁷⁹. Pour Thomas, la conversion des juifs interviendra quand toute la gentilité sera déjà entrée dans la foi⁸⁰, et elle sera une annonce de la fin du monde actuel et le début de l'ère de la gloire⁸¹. Et, ainsi qu'il le déduit du projet de saint Paul, l'Apôtre des Nations, d'évangéliser aussi ses frères de race⁸², saint Thomas d'Aquin pense que l'on ne doit pas désespérer de la conversion de la nation juive à cause de sa condition, c'est-à-dire de sa sainteté potentielle en vertu de son élection par Dieu. En effet, si les patriarches et les prophètes, qui sont la racine d'Israël, sont saints, ceux qui descendent d'eux comme des rameaux peuvent aussi le devenir; si les Apôtres, qui sont les prémisses de la nation juive dans la nouvelle étape de l'histoire du salut, sont saints, il n'est donc pas impossible que la masse dont ils sont issus le devienne aussi. Les mérites accordés aux patriarches, aux prophètes et aux Apôtres ne sont pas pour autant la cause du salut du peuple, mais ils sont la manifestation du don et de l'efficacité de l'élection divine, laquelle offre en surabondance la grâce de la justice⁸³.

Mais c'est surtout à cause de la puissance, de la fidélité et de la miséricorde de Dieu que Thomas est persuadé que tout Israël viendra à la foi du Christ. En effet, argumentet-il, si Dieu a pu, par sa puissan-

ce, tirer la gentilité de sa condition d'abjection et de péché, et l'élever à la dignité de son peuple et à la société des patriarches, des prophètes et des Apôtres, que ne peut-il pas faire pour la nation qu'il s'est choisie et qui partage la même origine biologique avec les patriarches, les prophètes et les Apôtres?⁸⁴. De plus, la fidélité de Dieu n'estelle pas sans repentance, de telle sorte que se réalisera pour Israël la promesse divine d'une Nouvelle Alliance par le sang de son Fils, lequel est plus efficace pour la rémission des péchés que le sang des boucs et taureaux de l'Ancienne Alliance?⁸⁵. Par ailleurs, la justification de l'homme n'est pas un salaire de bonnes œuvres, mais plutôt un don de la miséricorde divine, ainsi qu'on le voit dans le sacrement de baptême. Aussi, comme il l'a fait pour les gentils sans exiger une repentance préalable, Dieu n'exercera-t-il pas aussi sa miséricorde à l'égard des juifs pour les humilier et leur faire découvrir que l'homme doit son salut, non aux mérites de ses œuvres, mais à la seule grâce divine?⁸⁶.

En résumé, nous pouvons dire que le temps de la grâce christique est cette période de l'histoire pendant laquelle le Christ travaille à la rédemption de toute l'humanité avant et après son Incarnation. Ce temps commence avec le péché d'Adam et s'achève avec l'entrée de toute la nation juive dans la communauté chrétienne, laquelle entrée annoncera le retour glorieux du Christ. Ainsi, le peuple élu, premier appelé à la connaissance surnaturelle de Dieu, sera le dernier à se convertir à la foi chrétienne, mais aussi le premier à annoncer le temps de la grâce glorieuse.

3. LE TEMPS DE LA GRÂCE GLORIEUSE

Comme nous venons de le voir, pour Thomas d'Aquin, le temps de la grâce christique n'est pas la dernière étape de l'histoire de l'humanité; sa finalité consiste plutôt dans la préparation de l'homme à l'obtention de sa béatitude dernière. En effet, si, par son Incarnation et par sa Passion, le Christ réconcilie l'homme avec Dieu, cette réconciliation ne s'achève pas pour autant dans l'ère présente. Car, d'une part, si l'homme est justifié quant à l'âme et est ainsi parvenu à la liberté de la justice, laquelle l'affranchit du péché, il n'a toutefois pas encore acquis la liberté de la gloire, laquelle l'affranchit de la peine du péché, parce qu'il n'est pas encore justifié quant au corps, lequel ploie encore sous la loi de la passibilité et de la mort⁸⁷; d'autre part, si l'homme justifié est devenu fils adoptif de Dieu, c'est seulement en espérance qu'il possède la gloire de cette adoption⁸⁸. Le temps de la

grâce christique est donc un temps de préparation et d'anticipation de la gloire future des fils de Dieu, un temps d'attente de la plénitude de cette gloire et un temps de souffrance à cause des nécessités de la vie présente et du délai qui sépare de l'avènement de cette vie future⁸⁹.

3.1. Le jugement dernier et la plénitude des temps

Pour Saint Thomas d'Aquin, le passage de l'humanité du temps de la grâce christique au temps de la grâce glorieuse sera marqué par le retour du Christ, lequel interviendra après la conversion d'Israël, ainsi que nous venons de le voir. Selon notre auteur, ce retour du Christ s'effectuera en vue d'un double jugement⁹⁰: 1^o) un jugement de sanction auquel seront soumis tous les hommes et qui permettra à chacun de connaître son sort final: la récompense pour les élus et la punition pour les réprouvés; 2^o) un jugement de discussion auquel seront soumis seulement les damnés et aussi les élus qui ne sont pas morts parfaitement justifiés, pour établir leurs mérites ou leurs démérites et manifester ainsi la justice de Dieu⁹¹. Pour les damnés, la punition consistera dans la mort éternelle, c'est-à-dire la séparation définitive de Dieu, dont ils s'étaient déjà séparés pendant leur vie terrestre à cause de leurs péchés⁹²; pour les élus, la récompense consistera dans la parfaite jouissance de Dieu par la vision béatifique⁹³. Cette vision de Dieu est l'héritage promis à tous les fils adoptifs de Dieu, et comme l'héritier ne reçoit que les biens principaux de la personne dont il hérite, cet héritage consistera dans la possession de Dieu lui-même⁹⁴. Cependant, pour accéder à cet héritage, Dieu ne doit pas mourir, comme quand il s'agit d'un héritage des biens humains temporels, qui ne peuvent être possédés par plusieurs personnes à la fois. Car la richesse de Dieu est d'ordre spirituel et, par conséquent, elle peut être partagée par plusieurs sans souffrir ni diminution ni division⁹⁵. Comme la *gratia adoptionis* qui y prépare pendant la vie présente, cette *gloria fruitionis Dei* découle aussi de la *gratia unionis*: l'homme accède à l'héritage divin grâce à sa participation à la filiation du Fils unique, le principal héritier de Dieu⁹⁶.

Si l'obtention de la *gloria fruitionis Dei* implique, de la part de l'homme terrestre, une certaine qualité de vie, faite de la recherche constante de la vraie béatitude, elle demeure néanmoins une œuvre de la grâce divine, non seulement dans sa racine, en tant que toute justification découle du don de la grâce sanctifiante, mais aussi dans sa consommation, en tant qu'elle est un don de la grâce de la gloire: la

gloria fruitionis Dei n'est rien d'autre que la grâce dans son achèvement⁹⁷. En effet, bien que la *gratia gratum faciens* confère une certaine forme à la nature humaine justifiée, celle-ci demeure absolument informe par rapport à la grandeur de la vision béatifique de Dieu⁹⁸. Et comme une nature inférieure ne peut atteindre ce qui est propre à une nature supérieure sans l'aide de celle-ci⁹⁹, il est évident que les mérites de la vie ne suffisent pas: l'homme a besoin de l'aide divine pour que son intellect devienne capable de la vision béatifique. Par cette aide, l'essence divine s'unit à l'intelligence créée comme à sa forme intelligible. Le principe d'un tel relèvement de la nature humaine est ce que les scolastiques nomment la *lux gloriae*. Toutefois, cette connaissance béatifique de Dieu que l'homme acquiert, du fait de l'enrichissement de son intellect par la grâce glorieuse, ne supprime pas pour autant toute distance entre le Créateur et l'intellect créé: l'homme connaîtra l'essence de toutes les autres choses, en tant qu'elles sont présentes dans l'intellect divin, mais il ne connaîtra jamais Dieu comme Dieu se connaît¹⁰⁰.

Selon Thomas d'Aquin, ce temps de gloire ne concerne pas seulement l'homme; il comprend aussi un renouvellement de tout l'univers, conformément à la promesse divine d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. En effet, pour notre auteur, pardelà la fin naturelle que Dieu a assignée à chacune de ses créatures, toute la création sensible est intimement ordonnée à la glorification des fils de Dieu. Car, non seulement la création sensible est l'habitation de l'homme, mais il existe aussi une communauté ontologique entre elle et l'homme par le biais du corps. Par conséquent, comme le corps humain revêtira une forme glorieuse et surnaturelle lors de la vision béatifique, toute la création sensible sera renouvelée et établie dans ce que le Docteur Angélique nomme la *Novitas gloriae*. Ce renouvellement de la création sensible convient à la liberté de la gloire béatifique des élus et elle consistera dans la fin de toute mutabilité, laquelle est la source des imperfections, du changement et de la corruption des éléments sensibles¹⁰¹.

3.2. Les prédestinés et les réprouvés

Si, comme nous l'avons établi tout au long de cette étude, la justification et la glorification de l'homme ne sont pas un salaire des œuvres humaines, mais plutôt une œuvre de la grâce divine, il s'ensuit que les justifiés sont des hommes qui ont bénéficié de cette grâce, laquelle produit et couronne dans l'homme le bon vouloir et les bonnes

œuvres qui l'ordonnent à sa béatitude. Et comme personne ne peut résister à la grâce divine¹⁰², il s'ensuit aussi que les damnés sont des hommes qui n'ont pas bénéficié de la grâce sanctifiante. Dans ce sens, on peut se permettre d'affirmer que, dans une certaine mesure, il dépend de Dieu qu'un tel soit sauvé et qu'un tel autre ne le soit pas. Nous pouvons alors nous interroger sur les raisons qui peuvent légitimer un tel comportement aussi de la part de Dieu.

Saint Thomas d'Aquin n'a pas éludé cette épineuse question. Il ressort de ses réflexions que l'économie divine de la grâce relève de la prédestination. Et il définit celle-ci comme une part de la providence par laquelle Dieu prépare et dirige l'homme à la béatitude, une préordination éternelle et infaillible portant sur la vie éternelle, sur les créatures appelées à cette vie, sur les bienfaits qui leur sont nécessaires en vue de son obtention et sur l'ordre de leur réalisation dans le temps¹⁰³. Selon qu'il s'agit de telle ou telle grâce, notre auteur conçoit cette prédestination avec des nuances propres. De fait, en ce qui concerne la *gratia gratis data*, il enseigne que l'idée de prédestination n'implique pas nécessairement, pour celui qui reçoit un charisme, son orientation directe à la sainteté et à l'union béatifique avec Dieu, parce que la grâce charismatique est donnée en fonction de l'utilité commune.

Quant à la *gratia unionis*, saint Thomas note que la notion même de la prédestination pose problème, dans la mesure où l'idée d'antériorité qu'elle implique semble ne pas convenir à l'éternité du Verbe de Dieu. Etant donné que la personne du Christ a toujours été, dans quelle mesure peut-on lui appliquer la notion de prédestination sans tomber dans l'hérésie ni dans des interprétations erronées?¹⁰⁴. En effet, pour notre exégète, la prédestination ne se rapporte pas à la nature, mais à la personne qui subsiste dans cette nature et à qui il revient de la gouverner en vue de sa fin ultime¹⁰⁵. La réponse de saint Thomas d'Aquin est claire: la prédestination s'applique à la personne de Jésus-Christ en tant qu'elle subsiste dans sa nature humaine et non dans sa nature divine, parce que, bien qu'elle ait toujours été Fils de Dieu, la personne du Christ ne le fut jamais dans sa condition de nature humaine. Ainsi, la personne du Christ a été prédestinée, non selon sa nature divine, mais selon sa nature humaine¹⁰⁶.

Au sujet de la *gratia gratum faciens* qui nous occupe ici, saint Thomas d'Aquin comprend la prédestination de l'homme comme une participation à la prédestination du Christ¹⁰⁷, à qui d'ailleurs la *gratia unionis* a été faite, non pas pour manifester sa puissance divine, mais pour le bien des hommes¹⁰⁸. Et comme ce qui est par soi est la mesure et la règle de ce qui est par participation, il va de soi que la prédesti-

nation du Christ est la mesure et la règle de la prédestination de l'homme, lequel est en effet appelé à être fils adoptif de Dieu par participation à la filiation du Fils unique¹⁰⁹. Une telle participation à la filiation du Christ implique pour l'homme, de la part de Dieu, outre la prédestination par laquelle il le conduit vers sa fin, l'amour *dilectio* par lequel il lui veut du bien et l'élection par laquelle il le préfère à un autre pour lui accorder ce bien¹¹⁰.

Quelles sont alors les raisons qui peuvent amener Dieu à préférer ceux-ci et à réprouver ceux-là? Saint Thomas d'Aquin répond à cette question en commençant par la réfutation des opinions contraires à la doctrine qu'il juge orthodoxe. Pour lui, on ne peut accuser Dieu d'injustice comme s'il faisait d'acception des personnes, parce que la prédestination ne relève pas de la justice distributive selon laquelle à chacun son dû: Dieu ne doit rien à l'homme et l'homme ne mérite rien de ce que Dieu lui offre¹¹¹. Contre les juifs qui se prévalent des mérites de leurs pères et les manichéens qui professent le déterminisme astrologique, Thomas d'Aquin allègue les destins divergents d'Ismaël et d'Isaac, les deux fils d'Abraham¹¹², et de Jacob et Esaü, les deux frères jumeaux¹¹³; contre Origène qui place la raison de la prédestination dans des mérites antécédents contractés dans une vie antérieure, Thomas rappelle que l'homme n'a connu d'autre vie que celle qu'il a reçue en naissant de ses parents¹¹⁴; contre les pélagiens, négateurs du péché originel et défenseurs de l'intégrité de la nature humaine, qui placent la prédestination dans des mérites accumulés dans cette vie avant la réception de la grâce, Thomas enseigne que la nature humaine a été affectée par le péché d'Adam de telle sorte que l'homme n'a aucun bien méritoire qu'il puisse brandir sans l'aide préalable et absolue de Dieu¹¹⁵.

Thomas d'Aquin s'attaque surtout à ceux qui font de la prescience divine la raison de la prédestination, de telle sorte que Dieu n'accorderait sa grâce qu'à ceux dont il sait d'avance qu'ils en useront correctement en faisant le bien et en croyant en son Fils¹¹⁶. Pour l'Aquinate, une telle vision des choses place le principe des bonnes œuvres dans l'homme et leur achèvement en Dieu¹¹⁷, alors que la prédestination ne s'étend pas seulement à l'infusion de la grâce, mais aussi à l'usage de cette grâce: l'habitus de la grâce dépend de Dieu tant dans l'ordre entitativ que dans l'ordre opératif¹¹⁸. Dans ce sens, les bonnes œuvres méritoires de l'homme viennent de Dieu et ne sont rien d'autre que des effets de la prédestination¹¹⁹, car celle-ci est préparation de l'homme à la *gloria fruitionis* par la préparation des mérites par lesquels il y parvient¹²⁰. La connaissance éternelle qu'a Dieu

des mérites subséquents de sa grâce n'est donc pas la raison de prédestiner, parce que ces mérites sont inscrits dans la prédestination. Par contre, la prescience des péchés peut être la raison de réprouver les pécheurs: Dieu prépare la peine à infliger aux pécheurs à cause des péchés qui viennent d'eux et non de lui, alors qu'il prépare la gloire à donner aux saints à cause des mérites qui ne viennent pas d'eux, mais de lui¹²¹.

Du point de vue de Thomas d'Aquin, le problème de l'élection des uns et de la réprobation des autres par Dieu doit être abordé et résolu différemment selon que la question posée est particulière ou générale. A la question particulière *Quare Deus velit huius misereri et hunc vel illum indurare*¹²², Thomas répond en alléguant la Volonté absolue de Dieu telle qu'elle se manifeste dans les choses humaines¹²³. Face à cette Volonté, l'Aquinat invite l'homme à avouer son ignorance et à se garder de la présomption d'en pénétrer les jugements, parce qu'ils excèdent largement sa raison¹²⁴. En effet, pour le Docteur Angélique, comme pour saint Paul, Dieu, comme un potier, a le libre pouvoir de faire de la même matière corrompue du genre humain quelques hommes appelés à la béatitude, tout en laissant d'autres dans leur déchéance, sans causer de tort à quiconque¹²⁵. Si Dieu n'élève pas tel homme à une plus haute destinée, tout ce que l'on puisse dire est qu'il ne lui fait aucune injure dont il puisse se plaindre à juste titre. Car Dieu n'enlève rien à l'homme à qui il refuse sa grâce, mais seulement il le laisse aller son chemin, dans la faiblesse de sa nature, laquelle tient sa bassesse de la matière dont elle est tirée et de la spirale du péché dans laquelle l'homme est pris depuis le péché originel¹²⁶. En d'autres termes, si Dieu cause la justice de l'homme qu'il prédestine, il n'est cependant pas la cause du péché de l'homme qu'il ne prédestine pas, parce que Dieu est toute justice et il ne peut se renier lui-même¹²⁷.

A la question générale *Quare Deus velit quosdam indurare, et quorundam misereri*¹²⁸, Thomas d'Aquin répond en évoquant la nécessité de la manifestation de la bonté de Dieu à travers ses créatures et, en particulier, ses créatures raisonnables¹²⁹. De fait, souligne notre auteur, tous les hommes naissent passibles de la condamnation à cause du péché originel¹³⁰. En sauvant ceux qu'il a rendus justes par le don de sa grâce, Dieu manifeste sa miséricorde. A travers cette *miseratio*, nous découvrons la prédestination selon laquelle il s'est proposé, de toute éternité, de sauver les hommes; nous découvrons aussi la vocation¹³¹ et la justification par lesquelles il les sauve dans le temps; nous découvrons enfin la gloire par laquelle il les libère de toute misère¹³².

En punissant les mauvais à cause de leurs péchés, Dieu manifeste sa justice vindicative, et à travers cette justice, nous découvrons la patience avec laquelle il a traité les mauvais en les ayant laissés longtemps agir selon leurs convoitises; nous découvrons aussi la puissance par laquelle Dieu les soumet à son pouvoir en exerçant sa justice punitive sur eux; nous découvrons enfin la colère par laquelle Dieu leur impose la peine qu'ils ont méritée du fait de leur perversion¹³³. Pour reprendre les termes de Thomas, Dieu est miséricordieux envers ceux qu'il sauve et juste envers ceux qu'il ne sauve pas, et dans l'un et l'autre cas, il n'est injuste envers personne. Car le don de la grâce justificante ne relève pas de la justice distributive, mais de la seule miséricorde spontanée de Dieu¹³⁴. Ainsi donc, sans pécher contre l'équité et la justice, Dieu se sert librement de ses créatures pour manifester sa propre gloire¹³⁵. Du reste, la condamnation des méchants manifeste et exalte la gloire des prédestinés, lesquels sont libérés de la misère par la seule miséricorde de Dieu¹³⁶.

En résumé, pour saint Thomas d'Aquin, la raison de la prédestination des justes et de la réprobation des méchants est, du point de vue particulier, la volonté absolue et inscrutable de Dieu, tandis que, du point de vue général, elle consiste dans la nécessaire manifestation de certains attributs essentiels de Dieu, notamment ceux de justice, de miséricorde, de patience, de colère, de bonté et de gloire, à travers la diversité de ses œuvres.

Conclusion

Eu égard au thème de cette dissertation, il ressort de cette brève histoire de la grâce selon *l'Ad Romanos* que, pour saint Thomas d'Aquin, l'homme est, à travers les différentes étapes de son histoire, un être consumé par un ardent désir de l'Absolu: il est un pèlerin en marche vers la vision de Dieu, laquelle vision constitue la plénitude de sa béatitude. Cependant, pour atteindre cette gloire, il est nécessaire de la grâce divine, parce que, si le désir de jouir de Dieu est inscrit dans sa nature, sa réalisation demeure néanmoins au-delà de ses capacités naturelles. Dans ce sens, l'histoire de l'humanité se construit et se comprend en fonction de la grâce que Dieu offre à l'homme pour l'aider à se réaliser: la grâce originelle qui soumet le corps à l'âme et permet à celle-ci d'être totalement fidèle à Dieu; la grâce christique qui libère du péché et confère la sainteté qui élève l'homme à la dignité de fils adoptif de Dieu; la grâce glorieuse qui assume la nature hu-

maine et lui donne la capacité de voir Dieu face à face. Dieu se révèle ainsi, non seulement comme l'origine et la fin de l'homme, mais aussi comme le partenaire et le guide indispensable qui, sur les routes de l'histoire, lui indique et l'aide à marcher sur le seul chemin qui conduit à la félicité éternelle. Le chemin de la gloire de l'homme est donc un chemin de la grâce divine.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Après cette lecture littéraire et thématique de la *Super Epistolam ad Romanos Lectura* de saint Thomas d'Aquin, nous allons, pour conclure cette dissertation, formuler quelques observations sur la doctrine de la justification qui y est développée par notre auteur et essayer de répondre ainsi aux nombreuses questions que nous nous sommes posées au début de ce travail.

1. L'importance doctrinale de l'Épître aux Romains

Notre première observation porte sur la perception thomasienne de l'Épître aux Romains, parce que, ainsi que nous avons eu l'occasion de le constater tout au long de cette étude, cette perception commande toute la théologie de notre *Ad Romanos*. En effet, la lecture thomasienne de l'Épître aux Romains se situe dans une perspective sotériologique, toutes les épîtres de saint Paul formant, du point de vue de notre Docteur Angélique, un corpus doctrinal consacré à la *Gratia Christi*. Selon notre auteur, la primauté de l'Épître aux Romains au sein de ce corpus doctrinal consiste dans le fait qu'elle traite de cette *Gratia Christi* en elle-même, non pas en tant qu'elle opère dans la personne même du Christ, mais plutôt en tant qu'elle est participée par l'homme en vue de la justification, c'est-à-dire sa rédemption et sa divinisation. De fait, alors que, dans le Christ, cette grâce est le principe de l'union hypostatique, dans l'homme justifié, elle est, d'une part, le principe de sa guérison aussi bien du péché originel que du péché actuel et, d'autre part, le principe de son ordination et de son élévation à la fin dernière pour laquelle Dieu l'a créé.

Pour notre part, en accord avec ce point de vue du Docteur Angélique, nous pensons que cette primauté de l'Épître aux Romains est légitime et correspond à la pédagogie divine et au cheminement normal de l'homme dans la foi. Car, comme cela est manifeste dans toutes les

Écritures, la première vérité divine proposée à l'adhésion de la foi est celle d'un Dieu qui veut et qui peut sauver l'homme. D'ailleurs, la grâce personnelle du Christ, dont dérive la grâce sanctifiante, n'a pas sa finalité en elle-même; elle est ordonnée à la justification de l'homme. C'est, du reste, l'essence profonde de l'Évangile paulinien, lequel consiste, suivant les termes mêmes de saint Thomas, dans la Bonne Nouvelle de la triple *conjunctio hominis ad Deum*: la *conjunctio hominis ad Deum* dans le mystère de l'union hypostatique; la *conjunctio hominis ad Deum* dans le mystère de l'adoption de l'homme comme fils de Dieu; la *conjunctio hominis ad Deum* dans le mystère de la vision béatifique par l'homme justifié. Notre auteur rejoint ainsi tous les théologiens antérieurs et postérieurs qui ont vu dans l'enseignement de l'Épître aux Romains la meilleure voie pour l'intelligence du corpus paulinien; non pas que cette épître épuiserait toute la théologie de saint Paul, mais parce qu'elle est comme la matrice qui la porte. C'est dans ce sens que, pour le Docteur Angélique, on ne peut prétendre comprendre saint Paul, le plus grand théologien et systématicien du Nouveau-Testament, sans avoir compris au préalable son Épître aux Romains.

2. La *Justitia Dei*, la prédestination et la réprobation

Notre deuxième observation est relative à la notion de la *Justitia Dei* développée par saint Thomas d'Aquin dans son *Ad Romanos*. En effet, suivant ce commentaire, la *Justitia* est un attribut divin qui revêt diverses acceptions selon que l'on considère Dieu en lui-même ou selon que, dans une perspective sotériologique, on le considère dans sa relation avec l'homme. Quand l'on considère Dieu en lui-même, la *Justitia Dei* s'entend de la sainteté et de la perfection de Dieu en tant qu'il est la Vérité Première en laquelle il n'y a pas d'ombre de mensonge ou d'imperfection. Et, puisque Dieu est un être simple, sa *Justitia* est identique à son essence: Dieu est justice.

Sous l'angle sotériologique de la relation entre Dieu et l'homme, Thomas d'Aquin entend la *Justitia Dei* différemment, selon qu'il s'agit de la prédestination ou de la réprobation de l'homme par Dieu. En rapport avec la prédestination, par *Justitia Dei*, notre auteur désigne, dans un premier sens, la fidélité en vertu de laquelle Dieu accomplit toujours les promesses dont il ne fait pas dépendre la réalisation du mérite ou du démérite de l'homme. En rapport avec la prédestination, Thomas d'Aquin désigne aussi, par *Justitia Dei*, la miséricorde

par laquelle Dieu, en vertu de l'incarnation, la passion et la résurrection de son Fils, sauve gratuitement l'homme prédestiné, sans aucun mérite de sa part, en le délivrant de l'esclavage du péché et en lui imputant sa propre justice, de telle sorte que l'homme devient fils adoptif de Dieu, appelé et porté à la gloire de la vision béatifique. Dans ce sens, la justification n'est pas une opération divine superficielle, qui laisse l'homme dans son état charnel de pécheur, mais une opération profonde, qui transforme l'homme dans son être intime en le rendant agréable à Dieu; elle est un passage de l'ordination au Néant auquel conduit le péché à la participation de l'Être même de Dieu; elle est une économie providentielle par laquelle, sous la loi de l'Esprit-Saint, l'homme est engagé dans un processus graduel d'aversion du Mal et de conversion au Bien dont la consommation se réalisera dans la gloire de la vision béatifique.

En rapport avec la réprobation, l'Aquinat entend par *Justitia Dei* la justice vindicative en vertu de laquelle, pendant la vie présente, Dieu supporte le pécheur et, dans la vie future, le soumet à sa puissance et lui impose la peine conforme à ses mauvaises oeuvres. Comme le prédestiné est un pécheur à qui Dieu infuse sa grâce justificante suivant une élection éternelle et infaillible de sa part, le réprouvé est un pécheur à qui cette grâce n'est pas accordée, Dieu n'en ayant pas ainsi disposé. Le don ou la privation de la grâce justificante, sans laquelle l'homme ne peut être agréable à Dieu, n'est pas tributaire de la prescience divine des mérites ou démérites de l'homme, mais seulement des seuls décrets souverains et insondables de Dieu, dont la finalité est sa propre gloire. La réprobation n'est pas pour autant une sorte de prédestination négative, parce que, si l'une et l'autre se rencontrent dans la prescience divine, elles relèvent cependant de deux registres radicalement différents: la prédestination implique une sorte de causalité quant à la justice de l'homme prédestiné à la gloire, tandis que la réprobation n'implique pas la causalité divine quant aux péchés de l'homme réprouvé, mais seulement la préparation de la peine à lui infliger à cause de ces péchés et en vertu de la justice vindicative de Dieu. En effet, pour notre auteur, tous les hommes naissent passibles de la condamnation éternelle, du fait du péché originel. Dans cette optique, les prédestinés sont des pécheurs que Dieu traite en fonction de sa miséricorde, alors que les réprouvés sont des pécheurs que Dieu traite en fonction de sa justice vindicative.

En somme, pour saint Thomas d'Aquin, le Dieu de l'Épître aux Romains est un Père de miséricorde pour ceux qu'il a prédestinés de toute éternité à la gloire béatifique et un Souverain justicier pour les

réprouvés, qu'il n'a pas prédestinés à cette béatitude. En exerçant sa justice justificante en faveur des uns et sa justice vindicative en défaveur des autres, le Dieu de l'Épître aux Romains ne pèche pas contre l'équité, parce qu'il est le juste par excellence et ne peut donc se renier lui-même; il ne fait qu'utiliser, de plein droit, la diversité de ses propres créatures pour manifester les divers visages de ses attributs.

Sous cette approche sotériologique de la *Justitia Dei*, saint Thomas d'Aquin se révèle comme un fidèle disciple de saint Augustin d'Hippone. Et, même s'il reconnaît que la question de la prédestination et de la réprobation est un mystère qui dépasse l'intelligence humaine, il nous faut néanmoins noter qu'il est assez difficile, surtout pour une sensibilité moderne, de suivre le Docteur Angélique dans sa tentative d'explication. Il nous semble même que, loin de lever un tant soit peu le voile sur l'obscurité de ce grand mystère, son enseignement soulève plus des problèmes qu'il n'en résoud et, porté à son extrême, il peut déboucher facilement sur un prédestinarianisme désespérant. En effet, quelle parenté y a-t-il entre le Dieu de l'Évangile, qui veut que tous les hommes soient sauvés et qui a livré son Fils unique à cette fin, et le Dieu qui, pour révéler sa justice de miséricorde, accorde sa grâce aux uns pour qu'ils se sauvent et, pour révéler sa justice vindicative, ne l'accorde pas à d'autres et, pour ainsi dire, les laisse se perdre dans leur misère spirituelle? Comment comprendre dès lors l'universalité de la volonté salvifique de Dieu maintes fois proclamée par le Nouveau Testament? Et si aucun homme ne peut résister à la grâce divine, comment concilier l'infailibilité de la prédestination divine avec la responsabilité personnelle de l'homme et, surtout, avec la culpabilité du damné? Dieu serait-il un joueur de loterie, qui tire au hasard les numéros gagnants? Et que gagnent-il auprès de ses créatures à révéler sa justice vindicative au prix du bonheur des réprouvés? Les questions non résolues sont nombreuses et on connaît leur incidence dans les débats théologiques, notamment dans les controverses dites *De auxiliis*. Pour notre part, nous estimons qu'une pertinente théologie de la prédestination ne peut s'élaborer que grâce à un retour aux Écritures, libre de l'autorité de saint Augustin et d'une certaine théodicée médiévale des attributs divins.

3. La médiation universelle du Christ

Notre troisième considération concerne la médiation du Christ en vue de la justification de l'homme. De fait, ainsi que nous pouvons le

déduire de la vision thomasienne de l'Épître de saint Paul aux Romains, la sotériologie de l'*Ad Romanos* est christocentrique. Car, si le *conjunctio ad Deum* est le besoin le plus primitif et le plus radical de l'homme, notre auteur enseigne que sa réalisation relève du surnaturel, c'est-à-dire de la seule grâce du Christ, grâce par laquelle Dieu impute sa justice à l'homme, sans aucun mérite préalable de la part de ce dernier. Car Dieu est d'une telle transcendance qu'il échappe à toute conquête de l'homme laissé à lui-même. De plus, à cause du péché adamique et de la perte subséquente du don de la justice originelle, cette transcendance ontologique de Dieu se double d'une dimension morale, parce que, dans la mesure où il devient de plus en plus pécheur, l'homme s'éloigne de plus en plus de la sainteté et de la possibilité de réaliser son union avec Dieu. Et si la recherche philosophique et la révélation vétéro-testamentaire peuvent aider l'homme à prendre conscience de cette misère ontologique et morale, elles ne peuvent néanmoins pas lui donner le pouvoir de la dépasser.

L'homme thomasien se révèle ainsi comme un être qui ne peut s'accomplir par ses propres forces naturelles et qui, en conséquence, est nécessaire de la grâce divine, de même que toute nature inférieure ne peut atteindre ce qui est propre à une nature supérieure sans y être portée par celle-ci. Cette grâce divine, qui ordonne l'homme à Dieu, n'est offerte que dans le Christ: l'Incarnation rédemptrice du Verbe éternel de Dieu n'est pas un moyen de salut parmi tant d'autres; elle est l'unique moyen par lequel l'être humain peut parvenir à sa fin ultime. Le *desiderium naturale videndi Deum* cesse donc d'être une aspiration utopique, un simple rêve métaphysique, pour devenir une réalité spirituelle à la portée de l'homme qui croit, c'est-à-dire qui se laisse conduire et porter par la grâce du Christ. Et, dans la personne même du Christ, l'homme comprend la nature de sa vocation à la béatitude et saisit la vérité de la rédemption qui lui est offerte: du fait de l'union hypostatique, l'humanité du Christ participe déjà de la *conjunctio hominis ad Deum* à laquelle tout homme est appelé. En effet, de par son association intime au mystère et à la mission salvatrice du Verbe de Dieu, l'humanité du Christ devient, dans une certaine mesure, l'image et la norme de l'homme justifié. Cette médiation et cette normativité du Christ sont universelles: le Christ est la cause unique de la justification de tout homme; il est le Dieu qui se fait le prochain de tout homme; il est l'homme qui offre son humanité à Dieu pour qu'il en use en vue du rachat de tout homme; il est le modèle de l'homme réconcilié avec Dieu: l'*imitatio Christ* est l'unique chemin de réalisation et d'accomplissement de l'homme.

Dans cette optique, nous pensons que l'*Ad Romanos* de notre auteur pose les bases d'une théologie du «christianisme anonyme». Car, si l'homme ne peut être agréable à Dieu que si cela lui est accordé par la grâce du Christ, tout homme qui ne professe pas explicitement la foi chrétienne, mais qui vit conformément à la volonté de Dieu, est en fait un chrétien qui s'ignore. C'est le cas des justes de tous les temps et de tous les lieux, qui, pour des motifs personnels, sociaux, historiques, politiques et culturels, ne sont pas parvenus à confesser le Christ. Aussi l'histoire humaine peut-elle être considérée à juste titre comme ayant son unique centre dans le Christ, parce que c'est seulement dans la personne et l'oeuvre du Christ qu'elle retrouve son sens primordial comme *Reditus ad Deum*. Et cette christocentricité de l'histoire humaine professée par notre *Ad Romanos* permet aussi une vision chrétienne du Cosmos, parce que, selon l'Aquinate, toute la création sensible, en tant qu'elle est en définitive ordonnée à l'homme comme son habitation naturelle et qu'elle est affectée par son péché, bénéficiera aussi de l'oeuvre rédemptrice du Christ et participera ainsi de la future *Novitas gloriae*.

4. L'éthique et la mystique

Notre quatrième observation traite du sens profond de l'éthique de l'*Ad Romanos*. En effet, s'il est vrai que le Christ est le centre unique de l'économie divine de la justification gratuite et sans mérite du pécheur, il est aussi vrai que l'homme thomasien n'est pas pour autant un bénéficiaire passif des bienfaits divins: la grâce qui lui est offerte est principe d'amour et d'action. Car l'imputation de la justice qui rend l'homme agréable à Dieu est incompatible avec le péché tant originel qu'actuel, et elle appelle une certaine qualité de vie conforme à la vocation à la béatitude divine. Cette exigence de sainteté n'est pas la contrepartie humaine du salut offert par le Christ, les oeuvres de l'homme, aussi bonnes qu'elles soient, ne pouvant être par elles-mêmes ni causales ni méritoires de la justification: la grâce du Christ cause la justice divine et les oeuvres qui y correspondent. Ainsi, loin d'être indifférentes, les oeuvres sont révélatrices de l'état de justice ou d'injustice de l'homme, parce qu'on ne peut pas être à la fois justifié et esclave du péché. Et la dignité de l'homme justifié se comprend comme accueil de la grâce du Christ et conformité à ses exigences. Cette soumission à la volonté divine ne diminue pas l'homme, parce que la vraie liberté consiste justement dans la capacité d'agir conformément à la raison, laquelle a en Dieu sa source et sa norme. Il va

sans dire que, dans l'esprit de notre exégète, il n'existe aucun conflit théologique entre saint Paul et saint Jacques: la foi et les oeuvres sont les deux faces d'une seule réalité spirituelle; il n'y a pas de foi sans oeuvres, tout comme il n'y a pas des oeuvres sans foi; la foi est l'accueil du salut, les oeuvres sont la mise en oeuvre de ce salut.

Ainsi comprise, l'exigence de sainteté ne répond pas à une finalité purement moraliste. En effet, l'éthique thomasienne de l'*Ad Romanos* n'est pas une éthique fondée sur un certain humanisme immanentiste; elle est une éthique mystique, dans ce sens qu'elle est pensée en fonction de la vocation surnaturelle de l'homme: l'homme thomasiens est une créature qui ne se réalise que par et dans la communion avec Dieu; sa sainteté est l'expression de sa configuration à la personne du Christ, du fait de l'inhabitation du Saint Esprit, lequel, par son action illuminatrice et motrice, le fait passer de la vie selon la chair à la vie selon la justice divine dans. Aussi le chrétien doit-il être saint comme Dieu, dont il participe de la vie par la grâce du Christ, est saint. La sainteté est *Imitatio Dei*, elle est l'unique chemin par lequel l'homme peut atteindre sa fin dernière. Cette relation théologale, qui implique l'offrande totale du corps et de l'âme à Dieu, est la mesure de la fidélité de l'homme à sa vocation surnaturelle, de telle sorte que la qualité de mon rapport avec l'homme et avec le monde est le reflet de la qualité de ma relation avec Dieu, tout désordre dans cette relation fondamentale affectant et détruisant toutes mes autres relations. En d'autres termes, suivant la vision thomasienne, une morale n'est morale que si elle est théologale; une morale laïque ou athée est une mutilation qui atteint l'homme dans son aspiration la plus profonde, qui l'enferme dans la carapace de l'immanent et lui interdit de se penser et de s'accomplir en accord avec le projet de son Créateur.

5. Le mystère de l'Église

Notre cinquième observation se rapporte à la place de l'Eglise dans l'économie divine de la justification. En effet, l'Eglise étant le *Corpus mysticum Christi*, il s'ensuit que le Christ de l'*Ad Romanos* n'est pas seulement celui qui s'est incarné, qui a souffert sous Ponce Pilate, qui est mort, qui est ressuscité et qui est assis dans la gloire divine en attendant de juger les vivants et les morts; il est aussi celui qui est à l'oeuvre dans son Eglise. Celle-ci n'est pas le Christ; elle n'est pas non plus une simple institution humaine; elle est la communauté de ceux qui, rachetés par le Christ, sont unis à Dieu et entre eux par les vertus

théologiques de foi, d'espérance et de charité: l'Église thomasienne est une communauté de vie entre Dieu et l'homme par la médiation du Christ. Dans ce sens, l'appartenance à l'Église est le lieu de la réalisation de la filiation adoptive de l'homme par Dieu, de sa première *conjunctio hominis ad Deum*. Et, pour saint Thomas d'Aquin, il va de soi que cette Église est l'Église Catholique.

Cette communauté ecclésiale vit de la Parole de Dieu, laquelle contient la révélation surnaturelle portant sur Dieu, la Vérité Première. Cette révélation est certes partielle, mais, par rapport à la vérité philosophique, elle est pure de toute erreur et ordonne de la manière la meilleure possible à la révélation qui aura lieu lors de la vision béatifique dans laquelle réside le bien suprême de l'homme. Et selon notre auteur, l'intelligence et l'interprétation de cette Parole de Dieu ne sont pas laissées à la libre discrétion de chacun, mais au seul magistère de l'Église, à qui revient la tâche d'enseigner et de définir la matière de foi. Dans ce sens, le théologien n'est qu'un fils de l'Église qui doit mettre sa science au service du magistère pour le bien de la foi, et le fidèle n'est qu'un disciple qui reçoit la Parole de Vérité de l'Église comme si elle la recevait directement du Maître Divin.

Cette communauté ecclésiale vit aussi des sacrements. En effet, si la Parole de Dieu révèle la Vérité Ultime, les sacrements sont les moyens par lesquels les bienfaits de la grâce justifiante du Christ sont appliqués à l'homme qui croit. Ces sacrements sont administrés par des signes matériels, du fait de la condition corporelle de l'homme, de la bonté de la matière et de la valeur même de l'incarnation. Ces signes oeuvrent le salut, ni en fonction de la vertu du ministre institué ni en fonction de leur vertu naturelle, mais seulement en tant qu'ils sont des instruments institués par le Christ en vue de la communication de sa grâce. Et, par rapport aux sacrements de l'Ancien Testament, ces sacrements nouveaux n'annoncent pas ce qu'ils signifient, ils le réalisent. Le baptême, le seul sacrement auquel Thomas d'Aquin, contrairement au plan annoncé de sa *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*, consacre plusieurs paragraphes de notre commentaire, est le premier et le plus fondamental de tous ces sacrements, parce que c'est par lui que l'homme devient chrétien, c'est-à-dire s'incorpore à l'Église par sa configuration au Christ mort et ressuscité. Cette configuration au Christ est marquée d'un caractère indélébile dans l'âme du baptisé. Quant aux six autres sacrements, ils n'ont leur finalité que dans le raffermissement de cette configuration.

Pour Thomas d'Aquin, bien qu'elle soit une communauté de vie entre Dieu et l'homme, l'Église n'est cependant pas, dans sa phase

historique, une communauté parfaite, parce que, en premier lieu, la *conjunctio hominis ad Deum* qu'elle réalise n'est que la première étape d'un long cheminement qui n'atteindra sa plénitude que lors de la vision béatifique. Par ailleurs, pour reprendre une expression classique, cette communauté terrestre n'est pas une communauté triomphante, mais plutôt militante, dans la mesure où l'homme justifié sera toujours en lutte contre le péché aussi longtemps que son corps sera mortel, du fait de la loi de la concupiscence qui opère en lui. Enfin, l'Eglise est aussi une communauté imparfaite parce qu'elle sera toujours en mission et ouverte à l'intégration de nouveaux membres. Et le christocentrisme thomasien peut aussi légitimer la théologie d'une appartenance anonyme à l'Eglise, dans ce sens que, outre les chrétiens confessants, sont aussi membres de l'Eglise tous les justes qui ne sont pas des chrétiens confessants, mais qui sont des chrétiens anonymes, parce qu'ils ne peuvent être justes que par la seule grâce du Christ, laquelle leur est appliquée par des voies extraordinaires dont seul Dieu est capable.

NOTES

1. Comme on le sait, la théologie thomasienne de l'histoire est largement tributaire du *De Civitate Dei* de saint Augustin. Avec l'Evêque d'Hippone, l'Aquinate enseigne que seule la Révélation permet de saisir le sens profond que Dieu, en tant que cause principale, donne à l'histoire de l'humanité, à savoir la réalisation de son Règne. La révélation et la réalisation de ce sens de l'histoire atteignent leur plénitude dans la personne et l'œuvre du Christ. Cfr B. MONDIN, art. *Storia e storicità*, dans *Dizionario enciclopedia del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, pp. 650-653. Dans ce chapitre, notre propos n'est pas d'établir un traité de la vision thomasienne de l'histoire, lequel traité dépasse les limites de notre *Ad Romanos*; nous voulons seulement dégager, à partir de l'interprétation que Thomas d'Aquin fait de l'enseignement de saint Paul, certains éléments de cette vision de l'histoire qui peuvent jeter une lumière nouvelle sur le thème de notre dissertation: la place de la grâce dans l'histoire de l'homme. En ce qui concerne la théologie thomasienne de l'histoire, on se reportera, entre autres, à l'étude classique de M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Cerf, Paris 1967, 256 p.
2. Dans CG II, 46, Thomas d'Aquin écrit: *Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium. Unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus quia in eis ad principium reditus. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium*. Dans le même ordre d'idées, on peut aussi lire CG III, 19 et *S.Th.*, I^a, q. 90, a. 3. Comme on le sait, le *Reditus ad Deum* est un élément du schéma tripartite caractéristique du traité théologique médiéval: le *de Deo* qui est le traité de Dieu en lui-même, l'*exitus* qui est le traité de l'œuvre de Dieu et le *reditus* qui est le traité de la destinée divine de la création et, en particulier, celle de l'homme. Dans cette perspective, l'histoire humaine n'est pas un simple conglomerat de faits humains, profanes et absurdes; elle est plutôt habitée par une intentionnalité qui dépasse sa matérialité, par une téléologie à la fois humaine et divine: l'histoire est un *motus ad perfectionem*, un champ dans lequel Dieu coopère avec l'homme libre pour le conduire à sa béatitude; elle est le processus par lequel l'homme, éclairé et soutenu par Dieu, se réalise et s'accomplit librement en vue de sa divinisation. En définitive, l'histoire de l'humanité est une histoire du salut. Cfr B. MONDIN, *Art. cit.*, pp. 652; M. BRASA DÍEZ, *La historicidad del hombre según santo Tomás*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7, *op. cit.*, pp. 219-227. Sur la légitimité de l'interprétation thomasienne de l'histoire à partir du schéma néo-platonicien du *Exitus-Reditus*, voir M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, pp. 255-273 et G. BAGET BOZZO, *San Tommaso e la*

teologia della storia, dans «Renovatio» 1 (1967) 95-119. Ces deux auteurs nous donnent une bonne illustration de cette vision de l'histoire à travers l'étude critique de la structure de la grande Somme et du Commentaire des Sentences du Lombard (auxquels on peut aussi ajouter la *Summa contra Gentiles*), et l'exposé de la doctrine thomasienne des idées divines ainsi que de la Loi éternelle et de la Loi naturelle.

3. Notons que cette distinction de la grâce en grâce originelle, grâce christique et grâce glorieuse n'est pas réelle mais logique: la grâce est entitativement la même, mais son action dans l'homme diffère suivant ce à quoi elle l'ordonne. Si les expressions «grâce originelle» et «grâce christique» sont consacrées par l'usage, nous attendons par «grâce glorieuse» la grâce par laquelle l'homme est porté à la vision béatifique.
4. Cfr J. BITTREMIEUX, *Art. cit.*, p. 146.
5. Pour une bonne appréciation de l'argumentation de notre auteur sur ce point, on se reportera aux textes de l'*Ad Romanos* auxquels nous renvoyons au deuxième chapitre de cette dissertation au sujet de la libération du péché. Pour une brève histoire de cette doctrine depuis saint Augustin d'Hippone et sa formulation dans l'oeuvre de saint Thomas, voir J. P. TORRELL, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, dans *RT* 100 (2000) 167-202.
6. Le texte de notre *Ad Romanos* n'a pas offert à saint Thomas d'Aquin l'occasion de nous laisser des détails sur le Paradis originel et sur ce qu'aurait été la vie de l'homme s'il n'avait pas péché et perdu la grâce de la justice originelle. Entre autres lieux, nous trouvons de telles considérations dans la *S.Th.* I^a, q. 94-102. En résumé, notre saint Docteur enseigne que le Paradis originel était un lieu géographique situé à l'Orient et convenable à l'homme dans son premier état de justice, d'impassibilité et d'immortalité. Cependant, la situation de l'homme dans ce Paradis n'était pas celle de la béatitude parfaite, parce qu'il ne voyait pas encore Dieu dans son essence, mais plutôt la connaissance qu'il avait de Dieu était intermédiaire entre celle de l'homme dans l'état actuel de péché et celle de l'homme dans l'état futur de gloire.
7. Cfr *Ad Romanos* 465.
8. Cet argument est largement développé dans *Ad Romanos* 430-447.
9. *Ad Romanos* 834: «*An Iudeorum Deus tantum? Nonne et Gentium?*» (...) «*Rex omnis terrae Deus*». *Et ideo ad ipsum pertinet providere omnium saluti. Secundum medium tangit, dicens dives est in omnes qui invocant illum. Si enim non esset tantae bonitatis quod sufficeret ad satisfactionem utriusque, posset putari quod non omnibus credentibus provideret, sed divitiae bonitatis eius et misericordiae indeficientes sunt.* Sur les implications théologiques de cette doctrine, voir P. BLÁZQUEZ, *Bases tomistas para la teología del cristianismo anónimo*, dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, pp. 289-306.
10. Dans *Ad Romanos* 411, à propos de la différence entre le péché originel et le péché personnel, saint Thomas d'Aquin parle de la pénitence par laquelle le péché d'Adam a été détruit: *Licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen eius peccata, vel etiam aliorum hominum, in filios non traducuntur, quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem naturae traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros. Et inde etiam est quod quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam, iuxta illud Sap. 10, 3: «Eduxit illum a delecto suo», non tamen eius poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia eius poenitentia fuit per actum personalem, quia ultra eius personam non extendebat.* Dans le même sens, voir aussi *S.Th.* I^a, q. 97, a. 1. Il va de soi que, dans la logique de la théologie thomasienne, ce rétablissement d'Adam dans la grâce n'est pas un exploit dû à ses capacités humaines, mais un don de Dieu, lequel opère la conversion de l'homme.

11. Voici ce qu'écrivait saint Thomas à ce sujet dans *Ad Romanos* 310: *In hoc enim quod praecedentia delicta Deus remisit, quae lex remittere non poterat, nec homines propria virtute ab eis se praecavere poterant, ostendit quod necessaria est hominibus iustitia, qua iustificentur a Deo. Solum autem per sanguinem Christi potuerunt remitti peccata non solum praesentia, sed praeterita, quia virtus sanguinis Christi operatur per fidem hominis, quam quidem fidem habuerunt illi qui praecesserunt Christi passionem, sicut et nos habemus.* La pensée de notre auteur est plus précise dans *Ad Romanos* 444 et évite tout malentendu en ce qui concerne la participation anticipée du païen aux fruits de la Passion du Christ: *Sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae, ita nullus iustificatur, nisi per iustitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius, secundum illud quod supra dictum est: «Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, qui credunt in eum». In eum autem crediderunt homines, non solum qui sunt post eius incarnationem, sed etiam qui eius incarnationem praecesserunt. Sicut enim nos credimus eum natum et passum, ita ipsi crediderunt nasciturum et passurum. Unde eadem et fides nostra et eorum (Ad Romanos 444).*
12. Cfr *Ad Romanos* 607; *Super Joannem* 124-141.
13. Voici quelques extraits d'*Ad Romanos* 311 dans lesquels notre auteur exprime avec clarté cette doctrine: *Praecedentia delicta erant ante Christi passionem in sustentatione Dei quasi in quadam divina Dei sustentatione, quia nec pro eis credentes et poenitentes damnantur, nec ab eis totaliter reddit absolutos, ut scilicet, eis non obstantibus, possint introire in gloriam. (...) Oportuit autem ut praecedentia peccata usque ad hoc tempus essent in Dei sustentatione, ut primo convinceretur homo de defectu scientiae, quia tempore legis naturae in errores et turpia peccata incidit, et etiam defectu potentiae, quia post legem scriptam, quae fecit cognitionem peccati, adhuc homo per infirmitatem peccavit.*
14. Cfr *Ad Romanos* 848-849.
15. Le texte dans lequel notre auteur expose son raisonnement sur l'œuvre rédemptrice du Christ en faveur des païens est si profond et capital qu'il mérite d'être cité: *Numquid ergo illi ad quos non pervenit, utpote si fuerint nutriti in sylvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est quod (...) illi qui loquentem Dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ad aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecisset quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio (...), et Paulum Macedonibus (...). Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum (Ad Romanos 849).*
16. Dans *S.Th. II^a-II^{ae}*, q. 2, a. 7, sol. 3, outre les cas des païens qui ont été sauvés pour avoir reçu des révélations particulières en rapport avec l'Incarnation du Christ, Thomas d'Aquin parle aussi de ceux qui, sans révélations particulières, l'ont été en vertu de la foi implicite: *Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job 35, 11: «Qui docet nos super iumenta terrae».* Pour une étude approfondie de cette question, cfr J.H. NICOLAS, *Universalité de la médiation du Christ et salut de ceux qui ne connaissent pas le Christ*, dans Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. 4, op. cit., pp. 261-273.

17. Nous pouvons trouver une bonne illustration de cette assertion, entre autres lieux, dans le cheminement spirituel et philosophique de saint Justin (voir surtout son *Apologie II* et sa théorie du *Logos spermatikos*) et de saint Augustin (voir ses célèbres *Confessiones*): la vraie recherche de la vérité conduit nécessairement à la connaissance de la Vérité suprême. La théorie de la *Philosophia ancilla theologiae* est aussi animée par cette conviction.
18. Cfr *Ad Romanos* 1154-1162.
19. Voici, à titre indicatif, ce que Thomas écrit dans ce sens au sujet de Jessé: *Christus erit radix Jesse, quia licet ex Jesse processerit secundum carnis originem, tamen sua virtute Jesse sustentavit et gratiam ei influxit* (*Ad Romanos* 1161).
20. A ce sujet, on se reportera à *Ad Romanos* 322-380. Nous nous inspirons aussi de la réflexion théologique que saint Thomas d'Aquin consacre à la figure d'Abraham dans *Ad Galatas* 129-189. Sur la figure d'Abraham dans l'ensemble de l'oeuvre de Thomas d'Aquin, voir I.R. LUNA, *Abraham en el pensamiento de Santo Tomás*, dans «Mikael» 21 (1979) 109-126.
21. Cfr *Ad Romanos* 372 et 379-380.
22. Cfr *Ad Romanos* 352.
23. Cfr *Ad Romanos* 363.
24. Cfr *Ad Romanos* 341-343.
25. Dans *Ad Romanos* 348, Thomas a développé cette symbolique en insistant aussi sur le sens profond du jour fixé pour la circoncision et de l'usage des pierres à cet effet: *Alia autem ratio circumcisionis et omnium caeremonialium accipitur per comparisonem ad Christum, ad quem comparatur, sicut figura ad veritatem et membra ad corpus, secundum illud Col 2, 17: «Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi». Sic igitur per circumcisionem corporalem significatur circumcisio spiritualis fienda per Christum. Primo quidem in animam, quantum per ipsum peccatorum reatus et concupiscentiae praescinduntur (...). Secundo vero quantum ad corpus, quando scilicet etiam in resurrectione ad electorum corporibus omnis passibilitas et mortalitas auferetur; et ideo circumcisio fiebat octavo die, quia significat octavam aetatem resurgentium, nam septima est quiescentium in Christo. Sex autem aetates sunt quibus saeculum currit. Unde et circumcisio facta legitur cultellis petrinis (...) ad significandum quod spiritualis circumcisio fienda erat per petram, qui est Christus (...).*
26. Cfr *Ad Romanos* 350.
27. Au troisième chapitre de ce travail, dans le cadre de l'éthique ecclésiale, nous avons présenté l'enseignement de saint Thomas sur les trois périodes relatives à l'observance des préceptes cérémoniels anciens en rapport avec le mystère du Christ: la période qui précède la passion, pendant laquelle ces préceptes doivent être observés; la période entre la passion et l'évangélisation, pendant laquelle ces préceptes perdent leur valeur mais peuvent être observés sans préjudice; la période après la promulgation de l'Évangile, pendant laquelle observer ces préceptes constitue un péché mortel.
28. Cfr *Ad Romanos* 361-363 et 377-380.
29. Cfr *Ad Romanos* 462.
30. Cfr *Ad Romanos* 324, 329-333.
31. Cfr *Ad Romanos* 329-333, 354-355, 357 et 360. Dans *Ad Romanos* 330, saint Thomas illustre ce raisonnement avec l'exemple de l'homme à qui Dieu impute sa justice, alors qu'il meurt aussitôt après le baptême, sans avoir eu le temps d'œuvrer.
32. Cfr *Ad Romanos* 557.
33. Dans *Ad Romanos* 547, Thomas écrit: *In paradiso plenam notitiam homo habuerit de peccato, licet non habuerat per experientiam*. Comme on peut le déduire de la

S. Th. I^a, q. 94, a. 3-4, cette connaissance, que seuls Adam et Eve ont eue, relève de l'état de l'intégrité originelle. L'argumentation du Docteur Angélique repose sur ce principe: *Naturali ordine perfectum praecedat imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu* (*S. Th.* I^a, q. 94, a. 3). Il s'ensuit que le premier homme, étant le principe de tous ses semblables, a été créé dans un état de perfection quant au corps, pour pouvoir engendrer aussitôt, et quant à l'âme, pour pouvoir instruire et gouverner. Ainsi donc, pour pouvoir instruire, le premier homme possédait la science de toutes les choses qui peuvent être connues naturellement; pour pouvoir se gouverner et gouverner les autres, surtout en vue de la fin surnaturelle qui est assignée à l'être humain, il possédait aussi, outre la science naturelle, la connaissance des choses de la foi, avec le pouvoir de discerner entre le bien et le mal. En ce qui nous concerne ici, la perte de cette perfection, par suite du péché originel, implique, par conséquent, la perte, par l'homme laissé à lui-même, de la connaissance surnaturelle du péché.

34. Cfr *Ad Romanos* 219.
35. Cfr *Ad Romanos* 456.
36. Cfr *Ad Romanos* 422-423. Pour Thomas, si la raison peut, en partant de la perfection de Dieu et des déficiences de la nature humaine, postuler la probabilité d'un péché originel, source des malheurs de l'homme, la véritable connaissance de ce péché, comme d'ailleurs celle de la rectitude de la condition originelle de l'homme, n'est possible que grâce à la révélation surnaturelle. Cfr à ce sujet M. LEBLANC, *Art. cit.*, pp. 573-576.
37. Parmi les nombreux endroits où saint Thomas expose ce point de vue (voir par exemple *Ad Romanos* 423, 539 et 545-547), ce passage d'*Ad Romanos* 456 nous paraît le plus précis: *Alia est intentio legis humanae, et alia legis divinae. Lex enim humana refertur ad humanum iudicium, quod est de exterioribus actibus, sed lex divina refertur ad divinum iudicium, quod est de interioribus motibus cordis, secundum illud 1 Reg. 16, 7: «Homo videt ea quae patent, sed Deus intuetur cor». Sic igitur lex humana suam intentionem consequitur, dum per prohibitionem et poenae comminationem impedit ne multiplicentur exteriores actus peccati, licet concupiscentia interior magis augeatur, sed quantum ad legem divinam etiam interiores concupiscentiae malae imputantur ad peccatum, quae abundant lege prohibente, et non auferente concupiscentiam.*
38. *Ad Romanos* 536: *Sine lege poterat quidem peccatum cognosci, secundum quod habet rationem inbonesti, id est contra rationem existens, non autem secundum quod importat offensam divinam; quia per legem divinitus datam manifestatur homini quod Deo displicent peccata humana, in hoc quod ea prohibet et mandat puniri.* Cfr aussi *Ad Romanos* 337.
39. Cfr *Ad Romanos* 520.
40. Cfr *Ad Romanos* 463.
41. *Ibidem.*
42. *Ibidem.* Cfr aussi *Ad Romanos* 585.
43. Cfr *Ad Romanos* 358, 457, 537 et 545-548.
44. *Legem enim subintrante abundavit delictum (...). Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humiliter. Dicebat enim homo superbus, de viribus suis praesumens: «Non deest qui impleat, sed deest qui iubeat», secundum illud Ex. 24, 7: «Omnia quae locutus est Dominus, facimus et ei obedimus». sed quando, lege data, consecuta est multitudo delictorum, homo suam infirmitatem cognovit ad observantiam legis, secundum illud Sap. 9, 5: «Infirmitas hominis exiguus temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum». Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta* (*Ad Romanos* 460).

45. Cfr *Ad Romanos* 357, 453 et 536.
46. Cfr *Ad Romanos* 453-455 et 542-543.
47. Cfr *Ad Romanos* 551-555.
48. Cfr *Ad Romanos* 466.
49. Cfr *Ad Romanos* 300-301.
50. Voir sur ce point l'étude systématique de Th.M.H. DA GUERRA PRATAS, *Cristo, centro del cosmos y de la historia según santo Tomás de Aquino*, dans A. PIOLANTI (éd.), *Santo Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1995, pp. 251-260.
51. Cfr *Ad Romanos* 796-800, 808 et 1154-1157.
52. Cfr M.J. CONGAR, *Art. cit.*, p. 43.
53. Cfr *Ad Romanos* 429-447. Sur les autres aspects de la typologie Adam-Christ chez saint Thomas d'Aquin, notamment en ce qui concerne la solidarité des hommes en Adam et dans le Christ, l'humanité d'Adam et celle du Christ, leurs missions et responsabilités respectives quant au destin de l'humanité, la faiblesse d'Adam et la puissance du Christ..., on se reportera à M.-J. NICOLAS, *La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin*, dans *EM* 13 (1955) 1-13.
54. Pour une vue d'ensemble du thème de l'adoption de l'homme dans la *Super Epistolae sancti Pauli lectura*, voir C. BERMUDEZ, *Hijos de Dios por la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las cartas paulinas*, dans *ST* 45 (1992) 78-89.
55. Cfr *Ad Romanos* 46 et 58.
56. Cfr *Ad Romanos* 704-706.
57. Dans *Ad Romanos* 706, Thomas écrit: *Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit (...), tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit*.
58. Voici dans son intégralité le texte où notre auteur est très clair à ce sujet: *Sicut omnes homines qui nascuntur carnaliter ex Adam, incurrunt condemnationem per eius peccatum, ita omnes qui renascuntur spiritualiter per Christum, adipiscuntur iustificationem vitae, quia, ut dicitur Io. 3, 5: «Nisi quis renatus fuerit denuo ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei». Quamvis possit dici quod iustificatio Christi transit in iustificationem omnium hominum, quantum ad sufficientiam, licet quantum efficientiam procedat in solos fideles. Ut dicitur 1 Tim. 4, 10: «Qui est salvator omnium hominum, maxime autem fidelium». Ex hoc autem quod hic dicitur, accipere debemus, quod sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae, ita nullus iustificatur, nisi per iustitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius, secundum illud quod supra 3, 22 dictum est: «Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, qui credunt in eum» (*Ad Romanos* 443-444)*
59. Cfr *Ad Romanos* 26.
60. *Ibidem*.
61. Cfr *Ad Romanos* 27. Le Docteur Angélique distingue ici deux catégories des prophètes: les vrais prophètes, ceux qui sont appelés par Dieu et parlent sous l'inspiration de l'Esprit Saint, et les faux prophètes, ceux qui le sont soit de leur propre initiative et parlent selon l'esprit humain, soit sous la possession des démons et parlent sous l'inspiration de l'esprit immonde.
62. Dans *Ad Romanos* 26, Thomas insiste sur l'importance et l'autorité de l'écriture dans l'histoire de l'humanité: *Non autem consueverunt scribi nisi magna quae sunt digna memoria et quae oportet ad posteros devenire*. Ainsi, pour le Docteur Angélique, le fait que les promesses relatives à l'Evangile n'aient pas été seulement proclamées oralement, mais aient été aussi consignées par écrit, est un indice de leur importance pour la vie humaine. Voir aussi *Ad Romanos* 1148 et 1151. Dans *Ad*

Romanos 27, Thomas note que les Saintes Ecritures sont dites saintes pour trois raisons, qui les différencient des écrits profanes: 1^o) elles sont inspirées, 2^o) elles contiennent des choses saintes et 3^o) elles sanctifient.

63. Cfr *Ad Romanos* 28-41, 59-66.
64. Cfr *Ad Romanos* 59.
65. Nous trouverons dans *Ad Romanos* 803-805 la synthèse thomasienne de la doctrine traditionnelle du *Verbum abbreviatum*. Pour notre auteur, l'Évangile prêché par Jésus et ses Apôtres est la plénitude de la Révélation. Car, en lui, est révélée et accomplie la vérité que l'Ancien Testament annonçait par diverses figures; les préceptes moraux sont renfermés dans les deux préceptes de la charité et sont portés à la perfection par les trois conseils évangéliques: la pauvreté, l'obéissance et la chasteté; tous les sacrifices figuratifs sont renfermés dans le seul sacrifice du Christ; Dieu ne se sert plus des prophètes pour s'adresser à l'homme: il a revêtu la chair humaine, il a assumé la pauvreté et la petitesse de l'homme pour parler à l'homme. Sur la doctrine traditionnelle du *Verbum abbreviatum*, lire H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, t. II, 1, Aubier-Montaigne, Paris 1961, pp. 188-197.
66. Dans *Ad Romanos* 60, Thomas écrit: *Conveniens est enim ut sicut per Verbum Dei omnia ista facta sunt (...), ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis Dei, omnia instaurentur: sicut et artifex eadem arte reparat domum quam condidit.*
67. Cfr *Ad Romanos* 61-65 et 676-678.
68. Cfr *Ad Romanos* 811-812.
69. Cfr *Ad Romanos* 815-816.
70. Cfr *Ad Romanos* 818.
71. Cfr *Ad Romanos* 819-820.
72. Cfr *Ad Romanos* 497-498.
73. Cfr *Ad Romanos* 856-857.
74. Cfr *Ad Romanos* 846-847.
75. Cfr *Ad Romanos* 850-852.
76. Cfr *Ad Romanos* 853-855.
77. Cfr *Ad Romanos* 861-877.
78. Cfr *Ad Romanos* 879-881, 899-900 et 922.
79. Cfr *Ad Romanos* 884.
80. Cfr *Ad Romanos* 915-916.
81. *Iudaei reasumantur a Deo (...). Quid, inquam, faciet talis assumptio, nisi quod Gentiles resurgere faciat ad vitam? Gentiles enim sunt fideles qui tepescent (...). Vel etiam qui totaliter cadent decepti ab Antichristo, Iudaeis conversis in pristinum fervorem restituentur. Et etiam sicut Iudaeis cadentibus, Gentiles post inimicitias sunt reconciliati, ita post conversionem Iudaeorum, imminente iam fine mundi, erit resurrectio generalis, per quam homines ex mortuis ad vitam immortalem redibunt* (*Ad Romanos* 890). Cfr aussi *Ad Romanos* 919.
82. Cfr *Ad Romanos* 886-889.
83. Cfr *Ad Romanos* 891-893, 896 et 923.
84. Cfr *Ad Romanos* 895-911.
85. Cfr *Ad Romanos* 920.
86. Cfr *Ad Romanos* 927-932.
87. Cfr *Ad Romanos* 664 et 666-667.
88. Dans *Ad Romanos* 385, Thomas écrit: *Haec gloria, quae in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem: «Spe salvi facti sumus» (Rm 8, 24); «gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum» (Ps 5, 12).* On le voit, pour

notre auteur, le Royaume des Cieux n'est pas seulement une réalité future; il est aussi une réalité déjà active et présente dans les temps actuels. Car, pour lui, l'Évangile n'est pas seulement promesse de la vision béatifique; elle est aussi semence et anticipation de cette vision: la dignité de la filiation divine, présente et cachée dans l'homme justifié, sera consommée dans la gloire du Ciel, quand la grâce de la justification portera tous ses fruits pour l'âme et pour le corps. Dans le même sens, voir aussi *Ad Romanos* 654, 657 et 680.

89. Cfr *Ad Romanos* 663, 673-674, 679
90. Cfr *Ad Romanos* 1106. Notons que saint Thomas n'évoque pas ici le jugement individuel auquel est soumise chaque âme aussitôt qu'elle se sépare du corps, mais seulement le jugement universel qui aura lieu lors de la résurrection des corps. Pour plus des détails sur l'éschatologie thomasiennne, on peut se reporter entre autres à *CG IV*, 79-97. Lire aussi B. MONDIN, *op. cit.*, art. *Giudizio escatologico*, pp. 315-316.
91. Dans *Ad Romanos* l'expression *Justitia Dei* reçoit quatre acceptions sous la plume de notre auteur. Selon une première acception, Thomas d'Aquin entend par *Justitia Dei* la sainteté selon laquelle Dieu est la Vérité Première en laquelle il n'y a pas d'ombre d'aucun mensonge (*Ad Romanos* 260s.). Selon une deuxième acception, saint Thomas parle de *Justitia Dei* pour signifier la fidélité de Dieu à ses engagements et promesses: c'est une *Justitia fidelitas* (*Ad Romanos* 102, 257-258, 300, 312...). En rapport avec cette notion de *Justitia fidelitas*, le Docteur Angélique distingue deux sortes de prophétie: la prophétie de prédestination selon laquelle s'accomplit ce que Dieu a promis, et la prophétie de menace selon laquelle ce que Dieu a promis peut ou non s'accomplir suivant les mérites de l'homme (*Ad Romanos* 258). Selon une troisième acception, il parle de *Justitia Dei* pour désigner la miséricorde par laquelle Dieu sauve gratuitement les hommes sans qu'il y ait quelque mérite de leur part: cette *Justitia miseratio* contredit la *Justitia hominum* par laquelle les hommes, suivant uniquement leur libre arbitre, prétendent en vain de se sauver (*Ad Romanos* 102, 300, 312, 766, 773, 817...). Enfin, selon une quatrième acception, Thomas désigne par *Justitia Dei* la justice vindicative par laquelle Dieu traite les pécheurs en fonction de leurs œuvres (*Ad Romanos* 110, 793...). C'est suivant ce dernier sens que l'expression *Justitia Dei* est employée ici
92. Cfr *Ad Romanos* 167.
93. Cfr *Ad Romanos* 103 et 648. Dans notre commentaire, Thomas d'Aquin est assez sobre sur ce thème. Pour plus des détails, on peut consulter entre autres *CG III*, 2-63, *S.Th.* Ia-II^{ae}, q. 1-5 et *C.Th.*, 105-110. En effet, fidèle à son anthropologie intellectualiste (sur ce qu'il faut entendre par intellectualisme thomasienn, voir *Ad Romanos* 509, 570-571 et 585, et M.-J. NICOLAS, *Introduction à la Somme Théologique*, dans Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, t. 1, Cerf, Paris 1999, pp. 54-57), Thomas enseigne que la béatitude suprême de l'homme réside dans la claire vision de Dieu. Le Docteur Angélique pose que tout être agit en vue d'une fin et, pour que cette fin le satisfasse, elle doit être telle que celui qui la possède ne désire rien d'autre. La fin d'un être est donc le bien ultime pour cet être, un bien qui soit en harmonie avec son être et en qui réside sa béatitude. Selon sa nature et son opération la plus noble, chaque être tend vers ce bien, non comme vers une fin à laquelle il apporte quelque enrichissement, mais comme vers une fin dont il va s'enrichir. L'intellect étant la faculté supérieure de l'homme, il s'ensuit que son bien ultime réside dans la connaissance de Dieu, l'intelligible le plus parfait. En tant qu'elle doit combler tous les désirs de l'homme et être la plénitude de sa félicité, il va de soi que cette connaissance ne peut être confondue avec la connaissance de Dieu par la démons-

- tration, qui est plutôt négative et apophatique, ni avec la connaissance par la foi, qui est plutôt obscure et partielle. Une connaissance, en laquelle l'homme puisse se reposer, ne peut consister qu'en la vision immédiate de l'essence même de Dieu. Une telle vision n'est peut être atteinte par l'homme dans sa situation terrestre, parce qu'elle n'est pas inscrite dans ses capacités naturelles, mais seulement quand l'homme, en passant par la mort, sera délivré des liens qui l'enchaînent aux réalités sensibles et font qu'il ne peut connaître que par les sens. Pour une présentation systématique de la béatitude à travers les œuvres de saint Thomas, on pourra lire, entre autres, R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines et interprétation*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1956, 351 p.; G. COTTIER, *Désir naturel de voir Dieu*, dans «Gregorianum» 78 (1997) 679-698; S. PINCKAERS, *La voie spirituelle du bonheur selon Saint Thomas*, dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*, Editions universitaires, Fribourg 1998, pp. 267-284; E. REINHARDT, *Semejanza y visión beatífica. El significado de Io 3, 2 en los escritos de Santo Tomás*, dans *Escatología y vida cristiana*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 591-604.
94. Dans *Ad Romanos* 647, Thomas affirme: *Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud, quia extrinsecorum bonorum non indiget (...). Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate.*
 95. On peut suivre l'argumentation de Thomas dans *Ad Romanos* 648. Notre auteur y parle aussi de la mort de Dieu, mais d'une manière tellement succincte que sa pensée reste quelque peu obscure. En effet, après avoir soutenu que Dieu ne peut mourir pour que ses héritiers puissent jouir de l'héritage, l'Aquinat écrit: *Potest tamen dici quod Deus decedit nobis in quantum est in nobis per fidem*. Comme le suggère Stroobant de Saint-Eloy, *op. cit.*, p. 305, à la note explicative 9, Thomas semble vouloir dire que la présence de Dieu en nous par la connaissance de foi constitue, du fait de l'obscurité de cette dernière, une sorte de mort pour Dieu.
 96. Cfr *Ad Romanos* 649.
 97. Cfr *S.Th.* I^a, q. 95, a. 1.
 98. *Ad Romanos* 659: *In hominibus autem iam iustificatis, est quidem partim formata per gratiam sed tamen est adhuc informis respectu illius formae, quam est acceptura per gloriam. Sic igitur ipsa creatura, id est nos ipsi, secundum quod consideramus in bonis naturae, expectat revelationem gloriae filiorum Dei. Quod etiam nobis competit per gratiam, sicut si dicamus quod materia expectat formam, vel colores expectant completionem imaginis (...).*
 99. *Nulla enim creatura, ex propriis naturalibus, potest Dei essentiam in seipsa videre (Ad Romanos 120).*
 100. Cfr *CG* III, 52-53.
 101. Cfr *Ad Romanos* 660, 665, 668 et 673.
 102. Cfr *Ad Romanos* 1096.
 103. Cfr *Ad Romanos* 702-703.
 104. Dans *Ad Romanos* 49-51, saint Thomas d'Aquin dénonce et réfute quatre solutions avancées pour concilier la prédestination et l'éternité du Verbe de Dieu: 1°) La solution inspirée du dualisme nestorien, d'après laquelle l'intelligence de la prédestination appliquée au Christ ne pose pas problème, parce qu'il n'y est pas question de la personne du Verbe de Dieu, suppôt de sa nature divine, mais de la personne créée du fils de l'homme, suppôt de sa nature humaine (*Ad Romanos* 49); 2°) La solution défendue par Origène dans son *Super epistolam ad Romanos* et

d'après laquelle la prédestination consiste dans le fait que le Verbe de Dieu a été destiné, c'est-à-dire envoyé au monde par Dieu le Père comme Fils de Dieu dans sa puissance divine (*Ad Romanos* 50); 3°) La solution de ceux qui, comme le Pseudo-Hugues de Saint-Victor, soutiennent que la prédestination consiste dans la connaissance préalable et éternelle que Dieu avait de la révélation historique du Christ comme Fils de Dieu (*Ad Romanos* 50); 4°) La solution de ceux qui, comme Haymon d'Auxerre, rapportent la prédestination à l'union hypostatique, mais l'attribue seulement à sa nature humaine et non à la personne éternelle du Verbe de Dieu (*Ad Romanos* 51).

105. Thomas d'Aquin pose ce problème et les principes qui doivent présider à sa résolution dans *Ad Romanos* 44-45, 49 et 51. En l'occurrence, au paragraphe 45, il écrit: *Cum res in seipsa constituitur, non dirigitur ex hoc ipso aliud. Unde praedispositio constitutionis rei, proprie praedestinatio dici non potest (...). Sed quia omnia naturalia pertinent ad constitutionem rei ipsius, quia vel sunt principia ex quibus res constituitur, vel ex huiusmodi principiis consequuntur, consequens est quod naturalia proprie sub praedestinatione non cadant; sicut non dicimus proprie quod homo est praedestinitus habere manus*. Et, au paragraphe 51, il ajoute: *Cum enim praedestinatio importet ordinem in finem, eius est praedestinari cuius est per suam operationem ordinari in finem. Agere autem propter finem non est naturae sed personae. Ideo, si proprie accipiat, oportet quod praedestinatio attribuaturs ipsi personae Christi*.
106. Cfr *Ad Romanos* 51-52: *Quamvis enim ipsa persona Christi semper fuerit Filius Dei, tamen non semper fuit, ut existens in humana natura, esset Filius Dei, sed hoc fuit ineffabilis gratiae. (...) Praedestinatio potest attribui personae Christi secundum quod subsistit in humana natura, licet non attribuaturs ei secundum quod subsistit in divina*.
107. Cfr *Ad Romanos* 48.
108. Cfr *Ad Romanos* 50.
109. Cfr *Ad Romanos* 48.
110. Cfr *Ad Romanos* 763.
111. Cfr *Ad Romanos* 206.
112. Cfr *Ad Romanos* 752-754.
113. Cfr *Ad Romanos* 755-758.
114. Cfr *Ad Romanos* 758 et 767.
115. Cfr *Ad Romanos* 703, 758 et 771.
116. Cfr *Ad Romanos* 703 et 772-773.
117. Cfr *Ad Romanos* 703-704.
118. *Manifestum est enim quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus, etiam si accipiaturs prout est in Dei praescientia, quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur. Manifestum est autem quod omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum: sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem* (*Ad Romanos* 772).
119. Cfr *Ad Romanos* 771.
120. Cfr *Ad Romanos* 764.
121. Cfr *Ibidem*. Dans son *Epistola ad Bernardum Abbatem Casinensem*, écrite quelques jours avant sa mort, Thomas d'Aquin est revenu sur la relation entre la prescience

divine et les événements futurs. Expliquant un passage des *Moralia* de Grégoire le Grand, qui avait troublé les moines de l'abbaye du Mont-Cassin, le Docteur Angélique démontre qu'il n'y a pas un lien de causalité nécessaire entre la prescience divine et les événements futurs. En effet, argumentet-il, Dieu étant exempt de tout mouvement, il n'y a en lui ni passé ni futur, toutes les choses passées et futures lui étant toujours présentes. Dès lors, si Dieu sait quelque chose, cela sera; le contraire ne peut se soutenir, parce que la prescience de Dieu ne peut se tromper: Dieu voit ce qu'il sait. Cependant, cette prescience n'est pas la cause nécessaire des événements futurs, comme voir quelqu'un mourir n'entraîne pas pour lui une nécessité quant au fait de mourir.

122. Nous pouvons trouver une illustration de cette question dans *Ad Romanos* 750-756: Suivant les jugements insondables de son cœur, Dieu préfère Isaac à Ismaël et Jacob à Esau.
123. Cfr *Ad Romanos* 788.
124. Cfr *Ad Romanos* 789. Thomas revient sur ce thème dans *Ad Romanos* 933-941. Il y analyse dans les détails l'excellence des jugements divins en les considérant en eux-mêmes et aussi par rapport à la connaissance humaine. Sa conclusion est simple: l'homme ne peut prétendre comprendre la raison des jugements divins ni le mode selon lequel Dieu procède pour opérer, parce que la sagesse divine dans laquelle se fondent ces jugements est infiniment au-dessus de son intelligence de par sa nature, son objet, son mode d'opération et la certitude de sa connaissance. L'homme ne peut pénétrer les secrets de cette sagesse divine que s'ils lui sont révélés, mais même alors il ne peut en avoir qu'une connaissance partielle et limitée.
125. *Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generi, sicut ex quodam luto, nulli faciendo injuriam, quosdam homines prae paratos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos* (*Ad Romanos* 791).
126. *Humana (...) natura vilitatem habet ex sua materia, quia, ut dicitur Liber Genesis 2, 7: «Fecit Deus hominem de limo terrae», sed maiorem vilitatem habet ex corruptione peccati, quae per unum hominem in hunc mundum intravit. (...) Unde quicquid boni habet homo debet bonitati divinae quasi principali agenti adscribere. (...) Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit iniuriam: ut possit iuste de Deo conqueri* (*Ad Romanos* 790).
127. Cfr *Ad Romanos* 795.
128. Nous pouvons trouver une bonne illustration de cette question dans *Ad Romanos* 806: Dieu extermine Sodome et Gomorrhe à cause de leur péché, alors qu'il exerce sa miséricorde envers Israël dont le péché est plus grave.
129. *Finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis. (...) Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes* (*Ad Romanos* 792).
130. Cfr *Ad Romanos* 773.
131. Comme il le développe dans *Ad Romanos* 707, Thomas enseigne que la prédestination commence à s'accomplir par la vocation, parce que notre cœur ne peut se tourner vers Dieu si Dieu lui-même ne l'attire pas. Et l'homme élu accède à cette vocation soit d'une manière extérieure, par la bouche d'un prédicateur, comme ce fut par exemple le cas des apôtres, soit de manière interne par ce que l'Aquinat

nomme *Quidam mentis instinctus*, «un certain instinct de l'esprit» par lequel Dieu le meut pour qu'il donne son assentiment à ce qui relève de la foi ou de la vertu. Sur le thème de l'instinct de l'Esprit (ou instinct intérieur), récurrent dans notre commentaire et dans d'autres œuvres de Thomas, on peut lire E. SCHILLEBEECKX, *L'instinct de la foi selon S. Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* 48 (1964) 377-408; J.H. WALGRAVE, *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie*, dans *ETL* 45 (1969) 417-431; S. PINCKAERS, *L'instinct et l'esprit au cœur de l'éthique chrétienne*, dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers*, Fribourg 1991, pp. 213-223; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas, maître spirituel*, Cerf, Paris 1999, pp. 274-280.

132. Cfr *Ad Romanos* 774.

133. Cfr *Ad Romanos* 793.

134. Cfr *Ad Romanos* 773. Pour expliquer la légitimité de ce comportement de Dieu, Thomas d'Aquin donne deux illustrations qui, à notre avis, résument le mieux sa pensée: *Si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non iniquus est sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aequè ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus.*

135. Cfr *Ad Romanos* 780 et 782-785.

136. Cfr *Ad Romanos* 794.

TABLE DES EXCERPTUM

PRÉSENTATION	271
TABLE DES MATIÈRES	273
BIBLIOGRAPHIE DE LA THESIS	277
ABRÉVIATIONS DE LA THESIS	289
UNE HISTOIRE DE LA GRÂCE	291
1. LE TEMPS DE LA GRÂCE ORIGINELLE	291
2. LE TEMPS DE LA GRÂCE CHRISTIQUE	292
2.1. Le temps de la grâce annoncée	293
2.1.1. Les païens et le Christ	293
2.1.2. Abraham, les juifs et le Christ	294
2.1.3. La loi et le Christ	297
2.2. Le temps de la grâce donnée	299
2.2.1. Adam et le Christ	300
2.2.2. La crédibilité de l'Évangile	301
2.2.3. L'incrédulité et la conversion des juifs	301
3. LE TEMPS DE LA GRÂCE GLORIEUSE	304
3.1. Le jugement dernier et la plénitude des temps	305
3.2. Les prédestinés et les réprouvés	306
Conclusion	310
CONCLUSION GÉNÉRALE	311
1. L'importance doctrinale de l'Épître aux Romains	311
2. La <i>Justitia Dei</i> , la prédestination et la réprobation	312
3. La médiation universelle	314
4. L'éthique et la mystique	316
5. Le mystère de l'Église	317
NOTES	321
TABLE DES EXCERPTUM	333